

NUMERO 29 / SETIEMBRE 1969 / PRECIO $ 55.00

cuadernos de MARCHA

PROTESTANTES EN AMERICA LATINA

Cuadernos de MARCHA es una publicación uruguaya mensual, editada por MARCHA en Tall. Gráf. 33 S. A.
Director: Carlos Quijano
Administrador: Hugo R. Alfaro
Rincón 577 - Tel. 98 51 94 - Casilla de Correos Nº 1702
Montevideo - Uruguay

Impreso en Uruguay - Printed in Uruguay

Cuadernos de MARCHA

NUMERO 29 SETIEMBRE 1969

SUMARIO

HECTOR BORRAT

HACIA UN PROTESTANTISMO LATINOAMERICANO

I

LA protesta protestante fue fuertemente cuestionada desde diversos ámbitos, apenas comenzó a adentrarse en América Latina más allá de embajadas, compañías y colonias de habla inglesa o alemana para volcarse como una misión sobre las poblaciones criollas.

Las impugnaciones no se limitaban por cierto al campo de una Iglesia Católica Romana que, desde un rígido esquema de cristiandad, seguía entendiendo a América Latina como un "continente católico" en el cual cualquier otra presencia de iglesia parecía una intolerable invasión de fundo ajeno. Llegaban, también, del propio protestantismo europeo, en cierto modo tributario del mismo esquema. Todavía en 1910, la Conferencia Misionera Internacional de Edimburgo rehusaba hacer lugar al interés de los protestantes norteamericanos por probar que América Latina era realmente una tierra abierta a la misión. **"En aquellos años,** —como dijo el doctor Juan A. Mackay— **el esfuerzo misionero protestante en América Latina, y en tierras asociadas históricamente con la Iglesia Católica Romana, era considerado por la mayoría de los eclesiásticos europeos como algo meramente anticatólico. Los misioneros a estas tierras eran tildados de fanáticos, miembros de un proletariado iletrado y rústico, cuyo trabajo merecía el repudio".** (1) Y de hecho, muchas veces la misión se convertía en polémica, en propaganda anticatólica, que a su vez exasperaba la reacción de los impugnados, incrementando distancias, haciendo cada vez más nítido ese anti-signo trágico que es la división entre cristianos.

"La vida conjunta de católicos y protestantes no va a ser muy sencilla en el cálido sur", advertía mucho más recientemente, en 1960, el austríaco Josef Müller, tras una visita a nuestros países: **"no se ha llegado a un verdadero diálogo ecuménico entre católicos y protestantes".** (2) En 1964, el P. Jorge Mejía, argentino, escribía que **"en América Latina la actividad ecuménica no ha aparecido y, en ciertos lugares, continúa sin aparecer bajo una luz favorable",** (3) en tanto que un relatorio de la Conferencia Latinoamericana del Movimiento Estudiantil Cristiano (evangélico) en Río III, Argentina, observaba a su vez que **"el diálogo ecuménico en América Latina apenas ha comenzado, es a título privado y entre escaso número de personas".** En 1966, una de las mayores personalidades del protestantismo latinoamericano, el Dr. José Míguez Bonino, (de quien publicamos un ensayo en el presente Cuaderno), anunciaba con mayor optimismo: **"Hoy parece nacer un nuevo día. Tanto los movimientos de renovación**

que tienen lugar en el seno del catolicismo como una mayor madurez y objetividad en las iglesias evangélicas, plantean de nuevo la cuestión de nuestra actitud. [...] Las relaciones entre las confesiones cristianas han entrado en una nueva época, caracterizada por el encuentro y el diálogo en lugar de la polémica o el aislamiento". [4]

Dos grandes eventos de iglesia lo confirmarían en los años siguientes En agosto/setiembre del 68 la Segunda Conferencia General del CELAM reunida en Medellín contaba con la presencia de observadores protestantes que trabajaron intensamente en las diversas comisiones "participando **en nuestros trabajos y nuestras esperanzas"** como lo recordó el Mensaje final dirigido "**de manera particular [...] a las iglesias y comunidades cristianas que participan de una misma fe con nosotros en el Señor Jesús".** [5] En julio del 69, 300 representantes de más de 40 denominaciones diferentes reunidos en la III^a Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA) reconocían "**nuestra obligación para con la comunidad católico-romana (Rm 8,12) con la cual no siempre todos hemos actuado con espíritu de amor y de la cual tampoco siempre hemos recibido un trato fraternal. Observamos que, como resultado del Segundo Concilio Vaticano, la Iglesia Católica Romana ha mostrado una nueva actitud de acercamiento hacia otras comunidades e ideologías cristianas y no cristianas. Vemos con gran simpatía y emoción los grandes caminos de renovación que se están operando entre algunos sectores de la comunidad católico-romana, tales como un marcado interés en las Sagradas Escrituras y su difusión y una posición valiente y comprometida en la solución de los males socio-económicos que nos confrontan. Pero también notamos que todavía grandes sectores están empeñados en actitudes y acciones que reflejan una ausencia casi total de la influencia de los nuevos tiempos. [...] En cuanto a la nueva actitud de la Iglesia Católica Romana debemos recordar que si «esta obra es de los hombres, se desvanecerá, mas si es de Dios, no la podréis destruir, no seáis tal vez hallados luchando contra Dios» (Hechos, 5,38s)".**

Si, a niveles institucionales, la nueva actitud entre protestantes y católicos es un hecho muy reciente —resultado, en gran medida, de la sensible mejora en las relaciones entre el Consejo Mundial de Iglesias y Roma—, la polémica en el interior del protestantismo mundial acerca de una misión protestante en América Latina pareció resolverse con bastante anterioridad, cuando la línea negativa que había ganado a la Conferencia de Edimburgo fuera rectificada por el Consejo Misionero Internacional de Jerusalén, 1928, y el de Madrás, 1938, que reconocen a nuestro continente como una parte efectiva del ancho campo misionero abierto al protestantismo. Se acepta así, por fin un hecho puesto de relieve por los misioneros norteamericanos en el manifiesto de Nueva York, 1913: "**millones y millones de sus habitantes** (de América Latina) **se hallan prácticamente privados de la palabra de Dios y no saben siquiera qué es el Evangelio".** Años más tarde, la ruptura del mito de la Cristiandad Católica por el Vaticano II y sus mejores teólogos facilitaría la aceptación de este mismo hecho —y de sus implicaciones misioneras— desde el lado católico, favoreciendo así, en forma decisiva, una sensible mejora en las relaciones al más alto nivel institucional.

II

Pero las dificultades de una misión protestante en América Latina no se reducen a la necesaria coexistencia con un catolicismo romano arraigado desde la conquista y abrumadoramente mayoritario Al mismo tiempo, se alojan en su propia interioridad, mediante esa pluralidad de denominaciones que dan el rostro conflictivo, dividido, confuso, de la Reforma en América Latina La III CELA congregó la friolera de 43 denominaciones distintas; si hiciéramos un cómputo de iglesias de reducida expresión local, que no alcanzan a regiones más vastas, podríamos elevar todavía el número de denominaciones a 250.

De esta manera, mientras el europeo, sobre todo el del Atlántico Norte, tiene la experiencia de una Iglesia de la Reforma con cuya fisonomía se encuentra familiarizado porque arranca de la propia tradición nacional, porque, en sus grandes manifestaciones culturales, es patrimonio nacional común a todos, protestantes o no, el latinoamericano, si es que alguna vez convive con protestantes (según una publicación del Centro de Estudios Cristianos de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, nuestro país cuenta apenas con un

3% de protestantes frente a un 75% de católicos),[6] se topa con el problema de ubicar a cada interlocutor protestante en su respectiva comunidad eclesial y en su respectivo contexto teológico, haciéndosele muy difícil identificarlo en una historia cuyos cauces más caudalosos corren fuera de las fronteras de nuestra América tanto como de las de aquellos países europeos que proveyeron el grueso de nuestros antepasados. Tarde o temprano tiene la sensación de que este denominacionalismo se ha injertado como un cuerpo extraño en la vida del continente, como una dificultad importada, al igual que tantos misioneros, del vastísimo mosaico confesional que son los EE.UU.

Pero esta sensación no se limita a quienes observan al protestantismo desde fuera. Felizmente, la crítica al denominacionalismo ha ido haciéndose cada vez más fuerte desde dentro del protestantismo en la misma medida que él se lanza decididamente a la dramática búsqueda de su identidad latinoamericana. Así considerada, la multiplicidad de denominaciones aparece como la contracara de una común propuesta, por las diversas denominaciones de ese "american way of life" que ha singularizado y todavía tantas veces singulariza a las misiones protestantes. Ya en el Congreso de Panamá, 1916, el protestantismo tomaba conciencia de que **"los misioneros han despreciado las costumbres locales de los pueblos entre los que viven"**. Del lado católico, en 1956, la Primera Carta Pastoral del Episcopado de Centro América y Panamá sostenía por su parte que **"la fuerza de penetración que puede alcanzar el protestantismo la debe en gran parte a las inmensas riquezas que ha logrado reunir en los Estados Unidos de Norteamérica"**. Pero a decir verdad no se trata solamente de inadaptación y abundancia económica. Hay todo un tono vital que va desde muchos vocablos y frases hechas de la predicación, sólo literalmente traducidos al español, hasta los sistemas de colegios típicamente norteamericanos.

El proceso llega más allá de un estilo individual optimista y deportivo. Alcanza a la propuesta de la "democracia" protestante y anglosajona por oposición al autoritarismo católico y latino; el capitalismo y la libre empresa como solución a nuestro "subdesarrollo"; la escala de valores norteamericanos, enmascarados de "evangelismo", como criterio último para juzgar sobre nuestras propias cosas.[7] Por eso, en muchos casos, la conversión del criollo al protestantismo significa un distanciamiento de su propio contorno —y una segura ruta de ascenso social—. Como expresara a comienzos de 1966 la IIª Consulta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad (ISAL) realizada en El Tabo, Chile, el protestantismo **"llegó a América Latina inevitablemente envuelto en cierta forma de cultura producida en los países de origen cuando la América Latina estaba empezando un proceso de transformación por la influencia de corrientes filosóficas y económicas provenientes de esos mismos países [...]. El protestantismo latinoamericano ha hecho suya, en forma no deliberada ni teológicamente formulada, pero aceptada por consenso general, la «doctrina» de la superación personal en lo social y económico, como consecuencia de la transformación interior mediante la fe en Cristo. Esta doctrina entra en conflicto con la necesidad de solidaridad social que exige el proceso de desarrollo nacional en que se hallan empeñados esos países. Este último conflicto se agudiza porque la doctrina de la superación personal llevó a la iglesia a la creación de una serie de instituciones equivalentes a una subcultura protestante, esto es, a un sistema total enquistado en la cultura nacional."**

III

Durante varios años, esta autoconciencia crítica de un protestantismo que se sabe a un tiempo dividido en denominaciones y unificado en una subcultura anglosajonizada, pudo observarse solamente en elites como ISAL o el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC). Si ellas reclutan, sin duda, los protestantes más decididos a una acción política de vanguardia, no abarcan en cambio a las voces mayoritarias, esas que expresan a las iglesias locales. Engendradas por los grandes cuerpos ecuménicos mundiales —ISAL por el Consejo Mundial de Iglesias, MEC por la Federación Mundial de Estudiantes—, son movimientos llamados a marchar desde su propio nacimiento por una ruta ecuménica que reúne a representantes de diversas confesiones; puesto que son de suyo estructuras destinadas a superar el denominacio-

nalismo, criticar las denominaciones es para ellos afirmar su propia textura ecuménica. Muy otra **es**, en cambio, la situación **de las** congregaciones. Atomizadas **en la** pluralidad de denominaciones, **hijas de** cuerpos eclesiásticos norteamericanos, **provistas** con harta frecuencia de **gruesas** anteojeras fundamentalistas para **la** lectura de la Biblia, en su mayoría **no** integran ese centro de reunión evangélica que es el Consejo Mundial de Iglesias. **De ahí** la importancia impar que hay que **asignarle a** la III⁹ Conferencia Evangélica **Latinoamericana** que las reunió a convocatoria de la Federación de Iglesias Evangélicas de la Argentina; de las 43 denominaciones que se hicieron presentes, no más de **una** decena integran el Consejo Mundial de Iglesias. Como representatividad institucional del protestantismo latinoamericano, no podía en verdad pedirse un evento mayor. Para mejor, esta vez más del 90% de los asistentes eran realmente latinoamericanos (frente a un 52% del antecedente inmediato, que tuvo lugar en Lima, 1961), con una edad promedio de 42 años que bien puede oficiar de mediadora entre el viejo conservadorismo de la generación anterior y la radicalización de los sectores más juveniles (que también estuvieron presentes, con un 15% de jóvenes menores de 25 años).

Y bien. La III CELA efectuó una toma de conciencia de las trabas del denominacionalismo, aunque lo mencione indirectamente bajo la denominación un tanto equívoca de "pluralismo": **"En nuestro continente existe una iglesia con un pluralismo hoy innecesario que se mantiene desde su origen. Se trata del ropaje con el cual fue necesariamente traído el Evangelio y que no corresponde a la esencia del mismo. El reconocimiento de este pluralismo nos lleva a tener conciencia, por una parte, de los esfuerzos realizados por los misioneros que Dios usó para que llegara hasta nosotros el Evangelio, lo cual nos mueve a honda gratitud; y por la otra a la necesidad de que la iglesia sea verdaderamente autóctona y autónoma, despojándose de aquella envoltura que no le permite expresarse en forma y pensamiento nacidos de la vivencia latinoamericana. El pluralismo que nos es evidente es falso por obedecer a realidades y divisiones foráneas importadas por las iglesias en su faz misionera. Tenemos en nuestro suelo un pluralismo que es producto de las discrepancias y vivencias de países con otras inquietudes y culturas. La iglesia que trata de cumplir su misión responsablemente deberá despojarse de esas formas que le llegaron de afuera. Quizá presente un nuevo pluralismo; pero en este caso, nacido de la diversidad latinoamericana. Una iglesia aferrada al ropaje foráneo no comparte la vida ni las actitudes autóctonas de la América Latina: más bien se aísla y vive de espaldas a los cambios, angustias y destino del hombre latinoamericano. Somos deudores del hombre de América Latina tal y como vive en el día de hoy en nuestro continente. [...] Reconocemos que los miembros de nuestras iglesias son latinoamericanos y que si ellos pertenecen a nuestros pueblos, la iglesia ya es en cierto sentido latinoamericana. Lo que nos falta es tomar conciencia de esta realidad; nos hace falta ubicarnos como latinoamericanos en la realidad de nuestra América: en todos los aspectos relevantes de su vida social, política, económica, religiosa, etc. Desdichadamente tenemos que reconocer que muchas veces hemos dado evidencia de vivir aquí sin tener conciencia de la realidad latinoamericana. Somos deudores de esta realidad"**

Un par de exigencias parecen desprenderse con especial relevancia de este texto de la III CELA: las iglesias protestantes latinoamericanas deben ser autóctonas y autónomas; ellas deben tomar conciencia de la realidad latinoamericana para servir a los cambios. La autoconciencia crítica conduce así, de una manera espontánea, sin necesidad alguna de forzar la marcha, a una conciencia crítica de la realidad histórica en medio de la cual estas iglesias viven.

Glosando a la sigla de ISAL podríamos decir que ahora a la propia feligresía protestante le parece necesario un camino que ISAL viene marcando desde su nombre mismo: hay que tomar conciencia a la vez de la iglesia y de la sociedad en América Latina. Puesto que, sin una adecuada comprensión de la "sociedad", esta "iglesia" dejaría de servir a "América Latina".

IV

Pero comencemos por la exigencia que hemos marcado en primer término. La existencia de iglesias **"autóctonas y autó-**

nomas" ha dejado ya hace años de presentarse como una meta lejana, para empezar a tomar cuerpo en la más espectacular manifestación del protestantismo latinoamericano: el pentecostalismo. A él se debe fundamentalmente la **"expansión galopante"** que el pastor colombiano Castillo Cárdenas registra en el protestantismo latinoamericano: **"La membresía protestante se ha multiplicado 340 veces en los últimos 45 años; en el mismo período, el número de iglesias organizadas ha aumentado 320 veces, y la comunidad evangélica total —incluyendo adherentes y adoradores regulares— ha crecido 830 veces. Hoy en día, según el mismo estudio, el número total de protestantes puede llegar a 9 millones, lo que significa el 5% de la población total del continente".** Aunque el dato no rija para nuestro país, conviene no olvidarlo cuando se toma en cuenta la enorme desproporción numérica entre protestantismo y catolicismo romano en América Latina. No por azar el récord de crecimiento parecería disputado entre Brasil y Chile, esto es, los dos países de más numerosa feligresía pentecostal. **"Es un hecho que el movimiento protestante ha crecido en Chile con un ritmo mayor que en ningún otro país sudamericano"**, escribía hace algunos años el jesuita chileno Ignacio Vergara. [9] **"En el Brasil las iglesias evangélicas han crecido más aprisa que en todo el resto del mundo"**, lo contradecía Richard Shaull en otro artículo. [10]

Significativamente, el movimiento evangélico más amplio es aquel que se ha presentado como el más criollo y más librado a su autofinanciación, donde el rol del pastor suele confundirse con el del caudillo, donde los cismas resuelven choques por el liderazgo, donde la comunidad es una reunión popular. ¿De dónde procede realmente su arraigo y su insólito crecimiento? ¿De un modo latinoamericano de proclamar el Evangelio y/o del juego de otro tipo de factores? Dos perspectivas sobre el pentecostalismo chileno procuran, en este **Cuaderno**, examinar el fenómeno [11] La primera, lleva la firma del teólogo y sociólogo suizo Christian Lalive d'Epinay (nacido en Ginebra, 1936), encargado del programa de investigación sociológica sobre el protestantismo en América Latina. La segunda es una entrevista que tuve ocasión de realizar a Daniel Palma S., pastor pentecostal de la Iglesia Misión Pentecostal de Chile y profesor de teología pastoral en la Comunidad Evangélica Teológica de Santiago. Aunque la explicación del hecho pueda variar del uno al otro, ambos coinciden en registrar la frecuencia de una actitud prescindente, negativa, de los pentecostales frente a los problemas del país: "la huelga social del pentecostalismo", como la llama Lalive [12]. La afirmación de lo autóctono y autónomo, pues, no llega todavía a calar hondo en la coyuntura política latinoamericana.

Correspondería preguntarnos ahora cómo realizan la segunda exigencia los demás sectores del protestantismo latinoamericano. La **"realidad latinoamericana"** parece obsesión primordial en los movimientos del tipo ISAL o MEC, y he aquí varios ejemplos isalinos para demostrarlo. Nuestro compañero Hiber Conteris (nacido en Paysandú, 1933), Secretario de Información y Documentación de ISAL, abre la serie con un estudio sobre **"La comunidad protestante y la realidad social de América Latina"**. Julio Barreiro (Montevideo, 1922), Secretario de Publicaciones de ISAL, dice las muy montevideanas circunstancias de su **"protesta"**. Julio de Santa Ana (Montevideo, 1934), actual secretario general de ISAL, presenta a **"ISAL, un movimiento en marcha"**. Richard Shaull (EE. UU., 1917), personalidad decisiva para una comprensión de la actual vanguardia del protestantismo latinoamericano, antiguo misionero en Colombia y Brasil, presidente ahora de la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos, explora, en un ensayo ya clásico (y agotado) **"La forma de la iglesia en la nueva diáspora"**.

Gente de movimiento, de elite, de diáspora, podrá decirse (sin mengua del compromiso que cada uno de ellos sostenga en la diáspora, naturalmente). ¿Pero cuál es la perspectiva de las congregaciones, ese otro ámbito, mucho más numeroso y de representatividad institucional? Las relaciones, no siempre armónicas, entre los movimientos y las denominaciones son el tema de la entrevista al pastor Emilio Castro (Montevideo, 1927), que a su notoriedad montevideana une varias otras, a escala latinoamericana y mundial, entre las cuales la que le depara su cargo como secretario del Comité Provisorio Pro Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM). Sus declaraciones

fueron realizadas con anterioridad a la III CELA, cuyos documentos ahora nos alcanza. Procuremos entonces una respuesta en los documentos mismos, que es como decir en los resultados de lo más parecido a Medellín que podamos encontrar en el protestantismo latinoamericano

V

A partir de aquella conciencia autocrítica del protestantismo que ya exploramos, ¿qué crítica hace la III CELA de la situación latinoamericana? No es lo mismo hablar en diáspora, a título individual, en un frente secular, que hacer un consenso entre representantes de iglesias, ideológicamente heterogéneas en su composición interna y con sendas variantes entre denominación y denominación. Sería absurdo exigir de la III CELA el radicalismo de ISAL; sería erróneo leer sus textos con olvido del peso abrumador que todavía tiene el individualismo pietista en las iglesias evangélicas. Precisamente es por la confrontación con su propio contexto que estos documentos revisten la trascendencia de un estreno. Las Iglesias evangélicas —como el catolicismo romano un año atrás, pero desde otro contexto eclesial— piden la liberación de América Latina y denuncian sus obstáculos: **"Ser Iglesia en América Latina (...) significa estar en medio de pueblos que manifiestan, cada vez con mayor insistencia y vigor, estar cansados de soportar su estado de dependencia económica de países poderosos; es colocarnos frente a sistemas que todo lo prometen pero que sólo han logrado producir «un círculo vicioso de pobreza». (...) Somos iglesia en una América Latina dominada o codiciada por todo tipo de imperialismos y manejada por la publicidad o la manipulación de las noticias, que no es otra cosa que la intención (y la concreción en muchos casos) del menosprecio de la persona humana. (...) Somos iglesia responsable de haber tolerado sistemas de opresión que han ejercido control y poder sobre la vida de nuestras sociedades."**

De esta manera, la crítica a esta situación histórica se retrovierte en autocrítica de **"una iglesia que ha sido tímida en enfrentar esta situación, volviendo de esta forma sus espaldas a Cristo que se encarnó para redimir al hombre en toda su dimensión, logrando con ello que mucnos perdieran su fe o no tuvieran un acceso pleno a ella; es decir que la iglesia ha incurrido en pecado. (...) El patente llamado de Jesucristo a una tarea transformadora no ha resonado con claridad en la presencia y el mensaje de las iglesias cristianas en Latinoamérica. Se ha confundido el amor de Jesucristo con la tolerancia frente al mal, la cruz de Cristo con pasividad, la reconciliación con el encubrimiento de las tensiones y conflictos."** Cuando la autocrítica se concentra en los sectores juveniles de las iglesias, hace notar que **"la juventud que con más frecuencia encontramos en la iglesia es de mentalidad individualista"**; en cambio, los **"salidos de la nave eclesiástica"** lo han hecho **"porque quizás Cristo no estaba en ella". "Un sector de jóvenes latinoamericanos está saliendo a la calle para demostrar que sus preocupaciones son mucho más profundas de lo que se quiere ver. Están buscando ser escuchados por quienes sostienen el poder político y están de esa manera diciendo que querer cambiar el corazón del hombre sin cambiar al mismo tiempo las estructuras políticas es una utopía, como es una utopía querer cambiar las estructuras políticas sin cambiar el corazón del hombre. Esto es lo que preocupa a la juventud. Mantener una posición individualista o espiritualista es no tener nada que decir a esta juventud."**

No falta, tampoco aquí, la advertencia contra la violencia entendida **"como único medio de alcanzar una sociedad justa": "no es una salida normal hacia una solución y menos una salida cristiana"**. Pero al mismo tiempo queda rechazado **"un estado que se convierte a sí mismo en dios y que defiende con la violencia un sistema que los cristianos no podemos aceptar, en tanto que ataca el centro mismo de la preocupación de Dios por el mundo, el hombre y su existencia. En estos regímenes políticos (consciente o inconscientemente) hay expresiones demoníacas que revelan que naciones poderosas concurren a asfixiar con las oligarquías locales, social y económicamente, a los países y pueblos de América Latina."** Junto, pues, a la denuncia de la violencia establecida que ejercen los poderes locales, nos encontramos con la de esta otra a la que la III CELA reserva su calificativo más fuerte: esa violencia **"demoníaca"** que ejerce el neo-colonialismo. Condena mayor no podía

pedirse. Curiosamente, el principal agente del neo-colonialismo sólo es mentado por su nombre en el texto más conservador que es el dictamen de la minoría en la comisión de la juventud: "**Estamos con el deseo de acrecentar el desarrollo socio-económico de Latinoamérica y especialmente en contra de medidas económicas de EE.UU y de algunos países europeos que adquieren nuestras materias primas a vil precio y nos venden sus productos manufacturados a precios confiscatorios.**" Las cosas han llegado a tal extremo que hasta los conservadores no pueden evitar la crítica al imperio.

Más allá de estas formulaciones, sin embargo, se echa de menos un análisis de la situación latinoamericana que de alguna manera las especifique para esta coyuntura. El viejo entusiasmo protestante por la "**democracia**" parece campear sobre el análisis de posibilidades nuevas cuando, en la indiscriminada censura a "**la creciente participación política de las fuerzas armadas con vistas al mantenimiento del statu quo**", se saltea nada menos que al proceso peruano. La antigua entonación anticatólica distorsiona la mirada sobre nuestra propia historia cuando presenta a América Latina como un continente que ha estado "**por siglos bajo la dominación ideológica del catolicismo romano**" (sic). En cambio tiene un tono fuertemente renovador para las congregaciones, creo, la perspectiva teológica En negrita, con todo énfasis, llega a afirmarse en este sentido: "**Creemos que en la búsqueda de nuevas formas de expresar nuestra fe y testimonio, debemos darle una importancia creciente al concepto de «Iglesia-Diáspora».**" La III CELA parecería abrir espacio, así, a una perspectiva que, antes que en las congregaciones, comenzó a modelarse y a asumir contenidos concretos en los movimientos.

¿Significará ello que, por fin, movimientos del tipo ISAL comienzan a funcionar como vanguardias respecto de las propias denominaciones? La III CELA hace pensar en una creciente latinoamericanización de las iglesias evangélicas, pero sus textos son sólo una pauta de un proceso mucho más amplio, que no empieza ni termina en una conferencia; por lo demás, la dispersión en las denominaciones pone entre ellos y cada congregación una distancia mucho más grande y un margen de divergencias todavía más hondo del que puede registrarse en el catolicismo romano entre los documentos de Medellín y las diversas iglesias locales. El protestantismo sigue enfrentado, en América Latina, a contradicciones aún no resueltas: si la congregación reúne respecto de una denominación, divide respecto de tantísimas otras, en una pluralidad que obstaculiza la misión y el servicio, y que reproduce en la interioridad de la Reforma el desgarramiento cuatro veces secular con relación a Roma; si la subcultura unifica, por encima del denominacionalismo, un estilo de vida protestante, ahora se trata de romper ese factor unificante porque niega lo autóctono y lo autónomo y ata a las iglesias al carro del imperio. Hacer del protestantismo en América Latina un protestantismo latinoamericano sigue siendo una tarea ardua y urgente: los trabajos reunidos en este **Cuaderno** son una prueba de que hay gente capaz de llevarla a cabo.

---

(1) LAS IGLESIAS LATINOAMERICANAS Y EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO, Buenos Aires, p. 12.

(2) *"Wasser allein tuts freilich nicht. Der Protestantismus in Südamerika"*, en *ORIENTIERUNG, 15 de mayo de 1960. En el mismo sentido, un par de años después, el padre Vergara, jesuíta chileno, sostiene que "es de lamentar que no se vea de parte de las iglesias protestantes de Chile o de América ninguna perspectiva de diálogo ( ) Hoy día, dos son los puntos generales objetivos de ataque: el sacerdote y el culto llamado idolátrico"* EL PROTESTANTISMO EN CHILE, Santiago de Chile, 1962, p. 222.

(3) *"La situation oecuménique* **en** *Amérique Latine", LUMEN VITAE,* 1964, nº 1.

(4) POLÉMICA, DIALOGO Y MISIÓN, Montevideo, 1966, p. 8 y 48.

(5) Para una perspectiva protestante sobre Medellín, realizada por quien participó del trabajo de la conferencia, véase el "encuentro" con Kurtis Friend Naylor, *"Una colegalidad evidente"*, en *VISPERA* 8, enero de 1969.

(6) ASPECTOS RELIGIOSOS DE LA SOCIEDAD URUGUAYA, Montevideo, 1965, p. 36.

(7) El jesuita Prudencio Damboriena, en su libro EL PROTESTANTISMO EN AMÉRICA LATINA, Friburgo/Bogotá, 1962, p. 12 s., observa que con las grandes misiones norteamericanas *"empieza a brotar en el protestantismo norteamericano aquel sentimiento, medio patriótico, medio racista, relativo a su vocación providencial, que sólo más tarde se generalizará en el país. El «destino manifiesto» consistía en hacer a los demás pueblos partícipes de la bonanza con que había sido bendecido el suyo. Por entonces el sentimento era exclusivamente protestante."* Un pastor protestante, Gonzalo Castillo Cárdenas, entrando en el candente problema de la ayuda exterior, apunta a su vez: *"Cuando la mayor parte de estos recursos proviene del mismo país —que en otros respectos es tachado de imperialis-*

ta— es inevitable que la iglesia se exponga a preguntas y sospechas de pueblos que cobran cada día más conciencia propia. ¿No se trata, se preguntan, de una nueva "inversión" capitalista, esta vez de orden religioso? Esta pregunta, que viene de fuera de la iglesia, carecería totalmente de importancia si no fuese porque muchas iglesias actúan, en realidad, como "sucursales" de una organización eclesiástica extranjera." ("El cristianismo evangélico en América Latina", en CRISTIANISMO Y SOCIEDAD, Montevideo, 1964, segunda entrega).

(8) ob cit, p. 62.

(9) ob cit, p. 7.

(10) INTERNATIONAL MISSIONARY REVIEW, 1954.

(11) Para un desarrollo mucho más vasto por el propio Christian Lalive d'Epinay, véase su libro EL REFUGIO DE LAS MASAS, Santiago, 1968. Con anterioridad a estas investigaciones, un pastor chileno, Arturo Chacón, había realizado una concisa descripción del movimiento en *"The Pentecostal Movement in Chile"*, un artículo publicado en la primera entrega del 64 de la revista ecuménica STUDENT WORLD. Por su parte, el padre Vergara (ob. cit.) había observado que el pentecostalismo representa más del 80 % —casi el 90%— del protestantismo chileno y que ha aprovechado admirablemente una serie de cualidades "democráticas" del carácter nacional. En él —destaca— los obreros han sabido organizarse, las iglesias populares están dirigidas íntegramente por elementos nativos y no reciben ayuda económica del extranjero

(12) Ya lo había observado el padre Vergara (ob. cit. p. 238): *"El hecho de que el protestantismo chileno sea netamente popular presenta un especial interés en el mundo de hoy, un mundo que avanza rápidamente hacia la promoción de los pueblos y de las clases hasta ahora desheredadas. Pero es precisamente aquí donde me parece estar el punto débil del protestantismo chileno en el momento actual. Este movimiento es popular, como lo vimos, pero no está injertado en todo el movimiento mundial de promoción social, en el cual está empeñada la clase obrera. Los protestantes de Chile no vibran con sus compañeros de clase, no comparten con los obreros del mundo entero las inquietudes humanas justas que los aflijen; se han refugiado en un espiritualismo tal que los ausenta del mundo real en que están viviendo (...) El movimiento protestante chileno (y ahora se refiere a su totalidad, y no sólo al movimiento popular), no ha tomado una posición bien definida en lo social. La única iglesia que ha elaborado un "Credo Social" es la Metodista."*

HIBER CONTERIS

LA COMUNIDAD PROTESTANTE Y LA REALIDAD SOCIAL DE AMERICA LATINA

LAS indicaciones de los editores de **Developpement et civilisations** establecieron a este trabajo un campo muy preciso para el análisis: los **blocages** (obstáculos, impedimentos, bloqueos) que "la" o "las" doctrinas sociales de la iglesia protestante suponen para la acción específica de esta comunidad en su medio social. La enunciación implica un "parti pris" que los hechos, sin embargo, justifican sobradamente. En diferentes oportunidades y desde diversos sectores ha sido señalada la inadecuación básica de las formas de vida y organización así como de las tendencias teológicas predominantes en el protestantismo latinoamericano frente a la dinámica transformación de su entorno social y las necesidades fundamentales de ese proceso. Ese juicio por lo general compartido en los sectores intelectuales del protestantismo, ha ganado considerable interés científico debido a la reciente publicación de los estudios realizados por el sociólogo suizo Christian Lalive en relación con el pentecostalismo chileno [1]. Si bien el caso de las comunidades pentecostales no puede considerarse representativo de la vasta gama de denominaciones e iglesias protestantes existentes en América Latina, debe admitirse que estos grupos constituyen, en términos estadísticos, la realidad tal vez mayoritaria del protestantismo vernáculo, y al mismo tiempo la tendencia predominante en función de la cual éste parece evolucionar. El estudio de Christian Lalive, por lo tanto, contribuye a fundamentar empírica y fácticamente una serie de conclusiones que de manera aproximativa ya habían sido señaladas en base a la observación directa y al análisis histórico [2]. Es a partir de este último enfoque, precisamente, que puede formularse la tesis principal de este trabajo y el punto de partida para considerar los diferentes **blocages** o inadecuaciones del protestantismo en la actual coyuntura latinoamericana: **la causa fundamental del desajuste histórico del protestantismo en América Latina, se encuentra en la supervivencia de las formas de organización, culto y pensamiento (predicación, mensaje y contenido ético) heredadas del movimiento misionero que le dio origen, y en la incapacidad consiguiente para desarrollar formas sustitutivas inspiradas en su realidad intrínseca y en los aspectos socio-culturales constitutivos de la sociedad latinoamericana.** Esa sobrevivencia de la estructura eclesiástica y denominacional exportada por el movimiento misionero, puede observarse en cuatro diferentes aspectos del protestantismo latinoamericano actual:

1. **Organización denominacional.** La multiplicidad de denominaciones protestantes representadas en América Latina ha sido señalada insistentemente. Al margen de toda enumeración estadística, deben con-

signarse aquí dos o tres hechos que afectan de manera directa la capacidad de inserción e identificación del protestantismo local con su medio circundante: (a) En sus comienzos, el movimiento misionero originado desde los Estados Unidos hacia América Latina, respondió a una estrategia coordinada de las denominaciones participantes; anticipándose a los hechos, se buscó obviar interferencias, duplicidad de esfuerzos, eventuales fricciones y competencia proselitista. Ese primer momento corresponde a la penetración de las denominaciones consideradas convencionalmente "históricas". La invasión y proliferación de otros grupos denominacionales en una segunda y relativamente reciente fase de la expansión misionera, modificó de manera sustancial las condiciones originales. Entre estos grupos o sectas y las denominaciones tradicionales, e incluso entre unas sectas y otras, no existe ninguna forma de coordinación o estrategia combinada; por el contrario, el desorden, la superposición de esfuerzos, las formas más desleales de competencia religiosa y proselitismo dentro y fuera del ámbito protestante constituyen las notas características de la situación actual. (b) Aun excluyendo toda consideración sobre el clima creado por las "sectas", el denominacionalismo constituye hasta hoy una de las serias dificultades que el movimiento protestante encuentra para dar testimonio de su presencia en la realidad social. La estructura denominacional crea relaciones y formas de organización verticales, nexos directos y recíprocos entre la iglesia nacional y los organismos misioneros o comunidades denominacionales fuera de fronteras, de tal modo que el grupo local se halla, por así decirlo, vuelto de espaldas a su medio, condicionado o limitado en sus posibilidades de ampliar o alterar sus formas de organización confesional en el nivel horizontal y de acuerdo a las necesidades de su propio ámbito. (c) En el proceso hacia una gradual integración ecuménica, las tensiones de la relación interdenominacional, así como las tensiones entre iglesias nacionales y organismos misioneros, en lugar de desaparecer, parecen acentuarse. Dificultades de orden jurídico, diferencias doctrinales cuyo origen en múltiples casos sólo obedece a razones históricas, obstáculos de carácter económico, en fin, en razón de la dependencia financiera en que se halla la mayoría de las comunidades nacionales respecto a la iglesia "madre" o los cuerpos misioneros, han contribuido a entorpecer o dilatar a veces indefinidamente los intentos de superar localmente la estructura denominacional heredada.

2. **Estructuras eclesiásticas.** La organización local de las comunidades protestantes padece hasta hoy de las deficiencias inherentes a todo modelo trasplantado. Si bien ha existido una relativa evolución y adaptación de estos modelos de acuerdo a la nueva situación ambiental y al desarrollo histórico, no puede hablarse aún de un verdadero proceso de "aculturación" ni, mucho menos, de la invención de formas de organización comunitaria originales. En términos genéricos, el movimiento misionero trasplantó a América Latina los modelos eclesiásticos de una corriente protestante caracterizada por dos rasgos fundamentales: su extracción predominantemente rural, y su arraigada tradición puritana. Ambas características influyen en la organización comunitaria de la vida religiosa. En razón de su "background" de carácter rural, la congregación protestante de los Estados Unidos tiende a centralizar su actividad religiosa en un día de la semana, el domingo. Se trata de una comunidad dispersa en el campo, consagrada a faenas fundamentalmente agrícolas. El desplazamiento hacia el templo constituye un acontecimiento semanal, coincidente con el "día de reposo", el "día santo". El templo tiende a constituirse, por lo tanto, en el eje y centro no sólo de la vida religiosa, sino incluso de la actividad social de la comunidad. El puritanismo inherente a esta forma de protestantismo, provee, además, los fundamentos éticos de esta organización: el templo sustituye a toda otra forma de institución "social" secular, aspira a satisfacer o por lo menos canalizar toda necesidad y el comportamiento social del creyente. El modelo eclesiástico desarrollado responde por lo tanto a esas tendencias: el templo polariza la vida religiosa, y ésta, a su vez, es concebida como un movimiento en dos tiempos: un primer impulso **centrípeto**, desde la periferia (el campo), hacia el centro (el templo), y un segundo movimiento **centrífugo**, desde el templo hacia la práctica de la piedad familiar. En términos muy simplificados, esto es lo que ha dado en llamarse la "religión

del domingo", y constituye el modelo básico que el protestantismo norteamericano exportó hacia América Latina.

El movimiento misionero, sin embargo, no inició su obra en el ámbito rural, sino en los centros urbanos. Ese modelo de organización eclesiástica, por lo tanto, fue trasplantado a un medio esencialmente diferente a aquel que había determinado sus principales características. Al desarrollarse como una institución socialmente "totalizadora", sucedánea de toda otra forma de intercambio social secular, el templo protestante estableció los términos de una competencia innecesaria y a la larga funesta. Esa tendencia, por otra parte, no es privativa del templo, si bien éste constituye la institución religiosa por excelencia. El hecho es que el protestantismo, al llegar a América Latina, tiende a la creación de escuelas, centros sociales, hospitales, es decir, tiende a **duplicar** el orden social en su conjunto, a proponer un sucedáneo global de la sociedad secular. Se reproduce, igualmente, el doble movimiento que caracteriza la vida religiosa de esa forma de organización, pero con una importante diferencia: al instalarse ahora en un medio predominantemente urbano y no rural, ya no se puede hablar de "religión del domingo". El templo es o pretende ser el centro de la vida cotidiana, busca polarizar la actividad "social" del creyente, utilizar y reclamar al máximo su dedicación y su tiempo libre. Se desarrolla así, en consecuencia, una mentalidad dicotómica; hasta hoy, el protestante latinoamericano tiende a oponer "iglesia" a "mundo", concibe la conversión como un acto de "renuncia" o "negación" del orden secular, la virtud o la "santidad" como el rechazo de toda forma de acción, participación o responsabilidad de carácter específicamente social, político, cultural, en los casos extremos.

3. **Formas de culto.** En este punto convendría establecer una distinción básica entre las así llamadas denominaciones "históricas" (luteranos, presbiterianos, valdenses, episcopales — incluyendo a metodistas) y los movimientos de tipo congregacionalista y pentecostal. Mientras en los primeros grupos el culto y la liturgia se atienen a las formas tradicionales —en los casos extremos, rígidamente establecidas por el orden ritual escrito— los movimientos de tendencia congregacional carecen de una verdadera tradición litúrgica, y por lo mismo se han mostrado más dúctiles en la tarea de incorporar elementos culturales (música, "coros", manifestaciones del folklore e incluso de las religiones y cultos indígenas) autóctonos. Cabe preguntarse, sin embargo, si los rasgos principales de estas modalidades de culto no han sido trasplantados igualmente de los **revivals movements** y grupos pentecostales de los Estados Unidos, con los que el pentecostalismo latinoamericano mantiene hasta hoy estrechos vínculos. Habría que seguir de cerca las investigaciones del ya citado sociólogo Christian Lalive para llegar a una conclusión definitiva sobre este punto. De cualquier modo, esa inclinación a "indigenizar" el culto parece afectar únicamente sus aspectos más superficiales. Así, en las mismas iglesias históricas, la creciente tendencia a incorporar textos, cantos, melodías y otros elementos culturales inspirados directamente en el folklore y la cultura populares, no puede considerarse una verdadera "indigenización". Sería necesario ir a los fundamentos mismos del acto cultural, a la estructura formal de la liturgia y del culto, y no sólo a la sustitución de ciertos contenidos, sean en el campo de la música, las celebraciones religiosas o la predicación. Esto implicaría, sin duda, una doble exploración: en primer término, hacia el fondo bíblico-histórico del culto cristiano, a fin de llegar a determinar, mediante una reducción esencial, cuáles son los elementos irrenunciables de ese culto. Y, en segundo lugar, hacia los contenidos culturales y religiosos autóctonos del medio latinoamericano (a nivel a la vez continental, regional y local), con el propósito de establecer la correlación precisa entre las formas litúrgicas cristianas consideradas esenciales y los símbolos y contenidos culturales propios de la tradición latinoamericana.

4. **Aspectos éticos y teológicos.** El tratamiento de este último punto supone, necesariamente, —dadas las limitaciones de este trabajo— una caracterización muy sumaria y una simplificación de la pluralidad teológica o "anti" teológica del protestantismo latinoamericano. Aceptado esto, puede afirmarse que tres corrientes fundamentales se hallan en la base de esa pluralidad: (a) En primer término, el **fundamentalismo bíblico**, característico de las tendencias congregacionalistas en general, y, mediante la exacerbación de algunos de sus rasgos más intransigentes, de los grupos pentecostales

y de las sectas jóvenes. Algunas de sus notas fundamentales son el literalismo bíblico; el ultramundanismo religioso y ético y, como consecuencia, la formulación extrema de la oposición iglesia-mundo. El mensaje y la concepción de la misión evangelística, a su vez, tienden a poner todo el énfasis sobre otra dualidad: salvación y condenación o juicio, en términos acentuadamente individualistas; la salvación es pues resultado de un acto o decisión absolutamente personal, la conversión (aceptación de Cristo), y las consecuencias éticas de ese acto deben ser inmediatas y visibles (renuncia al mundo, entrega total a la iglesia —comunidad de los "salvos"—, celo evangelístico y misionero, etc.). (b) La segunda corriente es **el liberalismo teológico**, considerado por los grupos fundamentalistas como "modernismo", es decir, una forma de perversión de la doctrina bíblica. En la raíz de los grupos y denominaciones que introducen el pensamiento liberal, se hallan probablemente las ideas que difundió el movimiento conocido como el **Social Gospel** en los Estados Unidos, y sobre todo su principal exponente, el teólogo del "Rochester Theological Seminary", Walter Rauschenbusch. Bajo las influencias de Kant y Hegel, Darwin y Marx, Ritschl y Dewey, el pensamiento de Rauschenbusch llegó a afirmar, en su expresión más radical, que el Reino de Dios, "nada tiene que ver con la salvación de átomos humanos, sino con la salvación del organismo social. Su propósito no es llevar individuos al cielo, sino transformar la vida sobre la tierra en la armonía celestial". Más adelante fue que expresó: "Si hemos de creer en la Biblia, Dios está en contra del capitalismo, de su método, su espíritu y sus resultados", y "el evangelio social es el instrumento elegido por Dios para continuar aquello que comenzó la Reforma". Se necesitaba, por lo tanto, una teología que pudiese expresar claramente los fines de ese evangelio: libertad, justicia, solidaridad entre los hombres. El evangelio social no podía confinarse a predicar la salvación del alma y los intereses individuales: "su principal interés se concentra en aquellas manifestaciones del pecado y de la redención que se hallan más allá del alma individual". En esta teología, la preocupación por la salvación eterna "no es esencial a la fe religiosa", y el Reino de Dios no es otra cosa que la humanidad organizada de acuerdo con la voluntad de Dios, lo que implica "un progresivo reinado del amor en los asunto humanos" [3]. Profeta de una época de crisis, las ideas de Rauschenbusch sólo influyeron parcialmente en el conjunto de la teología liberal, y al ser trasladadas a América Latina perdieron mucho de su fuerza original y sus connotaciones indudablemente revolucionarias. Aun así, la debilidad esencial de esta teología se hallaba en la adjudicación a la iglesia de un rol decisivo en la transformación del orden social, constituyéndose en agente del mismo y, en sus últimas posibilidades, en imagen del Reino de Dios sobre la Tierra. En consecuencia, la misión cristiana por excelencia (y la misión del protestantismo, por tanto) consistía en "cristianizar" (difundir los ideales de libertad, justicia, solidaridad) la sociedad. No hay aquí la oposición típica del fundamentalismo entre iglesia y mundo, pero sí una visión hasta cierto punto teocrática de la sociedad, y falta de reflexión crítica respecto a las posibilidades de la iglesia, es decir, una confianza ilimitada en su capacidad de transformar globalmente el orden social. A pesar de estos reparos fundamentales, el pensamiento de Rauschenbusch vuelve a cobrar actualidad en la situación presente de América Latina, y la investigación del mismo bien podría constituir una fuente de reflexión e incentivos para las nuevas promociones teológicas. (c) Finalmente, una tercera corriente se encuentra en la **tradición calvinista o reformada**, introducida originalmente a través de ciertos sectores (sobre todo europeos) de la iglesia presbiteriana, y actualizada en las dos últimas décadas gracias al impulso renovador de teólogos como Emile Brunner y Karl Barth. Hacia el principio de la década del 50, efectivamente, la obra de estos dos teólogos europeos (así como el pensamiento de aquellos que desde los Estados Unidos se vinculan a este movimiento teológico: Reinhold y Richard Niebuhr, John Bennet, Paul Tillich) comienza a difundirse en los seminarios más avanzados de América Latina, determinando en sus líneas principales el pensamiento de las nuevas generaciones de teólogos y pastores. Esta influencia, si bien minoritaria, alcanza cierta significación en la zona del Río de la Plata, Chile, parcialmente en Brasil y Cuba, y principalmente dentro de las denominaciones presbiteriana, luterana, metodista y valdense. Los nuevos

estudios sobre Lutero que se dan a conocer por esa época, la iniciación simultánea en varios países latinoamericanos de la obra misionera luterana en español, el nuevo impulso que cobra el movimiento ecuménico y sus primeros contactos con América Latina, contribuyen a fortalecer esta corriente reformada y —según se ha dado en llamar— "neo-ortodoxa". Este hecho amplía de manera considerable la perspectiva teológica en que se mueve el protestantismo latinoamericano, a la vez que inicia un progresivo desplazamiento del centro de gravedad en torno al cual giraba la vida y el pensamiento de sus comunidades. A partir de los años cincuenta, la expectativa de los nuevos dirigentes y teólogos dentro de las denominaciones mencionadas y especialmente en el llamado "cono sur" de América Latina se vuelve hacia Europa, superando la frontalidad y el carácter bilateral que tenían en el pasado sus relaciones con los Estados Unidos. Pero no obstante esta suma de efectos positivos que trae consigo el pensamiento neo-ortodoxo, su tendencia a acentuar el papel de la iglesia como comunidad reunida en torno de la "Palabra", comunidad, por lo tanto, en cuyo seno y desde cuyo púlpito Dios habla al mundo, conduce a una nueva dicotomía, una concepción de la transformación histórica y del campo social, según la cual la iglesia se halla en el centro de ese proceso, y debe constituirse, en tanto se mantenga obediente a su mandato, en la imagen inicial o modelo del cambio que a su vez se produzca en el orden social [4]. Las nuevas tendencias teológicas introducidas en América Latina (Bonhoeffer, Lehman, Hromadka, entre otros), la convicción de que la sociedad en su conjunto se dirige hacia la secularización, las condiciones de la transformación social y de la acción revolucionaria en América Latina, finalmente, han demostrado la inadecuación en lo esencial de la teología neo-ortodoxa para impulsar a la comunidad protestante hacia una forma de presencia significativa —presencia de diáspora— en los centros de decisión y mecanismos de cambio de la sociedad secular.

A fin de que el enfoque de este trabajo no resulte excesiva o simplemente crítico, vale la pena terminar el análisis mencionando algunas tendencias presentes en mayor o menor grado en el protestantismo latinoamericano, en las que puede advertirse una apertura hacia nuevas formas de organización y compromiso social.

A. En primer lugar, la búsqueda de mayor autonomía en las formas de organización y administración eclesiásticas. Esta búsqueda se expresa en varios niveles: regional, parroquial y congregacional. Es posible que en este último nivel, el de la congregación, sean las comunidades de tipo pentecostal las que primero accedan a la plena autonomia. Según puede inferirse de la lectura de los libros correspondientes del Nuevo Testamento y de los documentos extra-bíblicos que describen la vida de la iglesia primitiva, en sus orígenes las comunidades cristianas eran realidades locales, enteramente autónomas, grupos constituidos como la "iglesia de Cristo" en Corinto, en Roma, en Jerusalén. En tanto esta tendencia hacia la autonomía congregacional suponga la simplificación institucional, la auto-suficiencia (y por lo tanto independencia) económica, la completa inserción de la comunidad en su medio social, puede constituir la vía más adecuada para una nueva forma de presencia cristiana en la sociedad secular, aquella que en términos neo-testamentarios es conocida como la "diáspora" o dispersión de la iglesia. El tema ha sido objeto de frecuentes debates en ciertos sectores minoritarios pero teológicamente los de mayor significación del protestantismo latinoamericano, y no pocos estudios ya han sido difundidos sobre el mismo [5].

B. La segunda tendencia que expresa una posible apertura es la búsqueda de una forma de ecumenismo que desborde los estrechos cauces en que se ha intentado hasta ahora la simple "confraternidad" o el "supra-denominacionalismo" protestante de América Latina. El punto clave para llegar a esta integración ecuménica es la elaboración de una teología y a la vez una eclesiología que provea los elementos teóricos de un verdadero encuentro confesional sobre la base de aquello que todos los cristianos tienen en común (la revelación bíblica y la tradición histórica), y mediante una permanente referencia a la realidad social y cultural en medio de la cual se halla inserta la comunidad cristiana en América Latina. Esto puede conducir (y ha conducido, de hecho, en casos no significativos cuantitativamente, pero de gran importancia en tanto muestran la concreción de una posibilidad), hacia manifestaciones de un "cristianismo único", por encima de

falsas oposiciones denominacionales e incluso de la tradicional división confesional católico-protestante. Varios son los temas que podrían proponerse a esta teología ecuménica, aparte de aquellos específicos de toda teología y los relativos a la formulación de este nuevo ecumenismo; entre otros, una **reflexión** sobre **el significado de la historia y el desarrollo social**; sobre el problema teológico del **cambio** (¿una teología de la revolución?); sobre el problema del **hombre latinoamericano** (una antropología teológica); sobre el problema de la **transmisión y comunicación de los símbolos religiosos** (en el campo de la semántica, la semiología y la lingüística modernas); sobre los problemas relativos a la renovación de la **estructura eclesiástica** y las nuevas **formas de vida cristiana** (una eclesiología y una ética).

C. Y, para terminar, una tercera tendencia renovadora: la búsqueda —ya expresada concretamente en varios movimientos que son a la vez resultado de este nuevo ecumenismo— de formas de acción **coordinada y transversal** a lo largo de todo el continente. La función de estos movimientos (de los cuales pueden mencionarse tres: MEC, Movimiento Estudiantil Cristiano; ISAL, Iglesia y Sociedad en América Latina; ULAJE, Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas) tiende a incrementar el intercambio y la acción coordinada de sectores específicos de la comunidad protestante en función de los mayores intereses de esos grupos y las necesidades que se advierten en ese mismo sector de la sociedad latinoamericana. En no pocas ocasiones, las frecuentes reuniones de carácter nacional, regional o continental, los institutos, las consultas y congresos, los reducidos grupos locales que surgieron bajo el incentivo y dentro de la organización de estos diferentes movimientos, dieron lugar a nuevas experiencias y posibles modelos de vida comunitaria, constituyeron el mayor estímulo y crearon el ámbito más eficaz para el diálogo y la reflexión teológica, comenzaron la impostergable tarea de establecer los fundamentos teóricos y prácticos de una verdadera forma de presencia de la comunidad evangélica en su medio social.

NOTAS:

(1) Christian Lalive d'Epinay. *Le Pentecôtisme dans la Société Chilienne*, Essai d'approche sociologique, edición mimeografiada del autor.

(2) Pese a la extensión de la cita, vale la pena reproducir algunas de las principales tesis a que llega Lalive al cabo de su investigación, tal como el propio autor las resume (iv) El protestantismo tradicional fue y continúa siendo un elemento socio-cultural extranjero a Chile, y por lo tanto carece de pasado así como de futuro; (v) El cisma que dividió a la Iglesia Metodista Episcopal y dio nacimiento al pentecostalismo chileno resultó de la oposición entre una jerarquía eclesiástica de clase media dominada por el extranjero, y la población de creyentes de clase popular nacional siendo los primeros representantes de una mentalidad religiosa racionalista, y los segundos de una mentalidad religiosa mítica; (vi) El estudio diacrónico y geográfico de la expansión pentecostal puede servir de indicador del cuestionamiento de las instituciones fundamentales y del movimiento de "des-estructuralización" de la sociedad tradicional, tanto como del desorden que resulta del mismo para las clases populares; (viii). Las expansiones del pentecostalismo y de los socialismos son cronológicamente paralelas, pero ideológicamente antagónicas. La protesta social del pueblo chileno recibe con el marxismo un contenido político y ateo, y con el pentecostalismo un contenido a-político y religioso. Este último anuncia un Reino de Dios inminente, el primero actúa en un reino de los hombres inmanente; (ix) La sociedad pentecostal mantiene con la sociedad chilena relaciones dialécticas basadas en la continuidad y en la discontinuidad. Esa sociedad se edifica mediante un perpetuo movimiento de préstamo y rechazo de los esquemas socio-culturales ambientales, ya sea adoptando el signo y renovando su significado ya sea conservando el signficado y transformando su signo; (x) En último análisis, la sociedad pentecostal es una transformación de la sociedad tradicional, realizando idealmente el modelo dominante de la misma más que una prefiguración y preparación de la sociedad futura; (xi) El pentecostalismo enseña a los suyos una moral positiva y activa en la vida comunitaria, una moral de la obligación y de lo prohibido en la vida privada, una moral de lo prohibido y de la pasividad en la vida pública. Su ética social se halla dominada por la condenación radical del "mundo"; (xii) En la perspectiva de una sociologia del desarrollo, el pentecostalismo —como todo a-politicismo— es una ideologia del orden y no del movimiento, de la conservación y no del cambio.

(3) La mayoría de las frases citadas corresponde a *A Theology for the Social Gospel*, de 1918. En *Christianity and the Social Crisis*, de 1911, su pensamiento se había expresado de modo menos radical en relación con la religión tradicional.

(4) Para examinar una exposición resumida pero fiel a lo esencial de la obra de Barth sobre este punto (que ya he comentado en un par de trabajos previos sobre el tema) ver: *Karl Barth, Communauté Chrétienne et Communauté Civile* "Labor et Fides", Genève 1958.

(5) Es imposible dejar de mencionar en este punto la contribución de un teólogo como Richard Shaull, ahora profesor del Seminario Teológico de Princeton y por muchos años misionero y profesor en América Latina, cuyos trabajos han abierto verdaderos rumbos, y constituyen hasta hoy la reflexión que más lejos ha avanzado en esta dirección.

JULIO BARREIRO

MI PROTESTA

CREO que mi protesta comenzó cuando yo tenía trece años de edad, apedreando, en compañía de cinco o seis muchachitos de mi edad, las puertas y ventanas de la pequeña Iglesia Metodista de la calle Lima, en el barrio de la Aguada, a la hora del culto dominical.

Han pasados los años y nunca pude saber por qué lo hacíamos. Sólo recuerdo, en una forma muy vaga, que había algo que nos molestaba en aquella capilla, en aquellas celebraciones religiosas, en aquellos cantos que llegaban hasta la calle; en suma, en aquella presencia extraña en nuestro campo de correrías y de juegos.

Una tarde de entre semana, en que estábamos sentados en el cordón de la vereda, planeando vaya a saber lo qué, se nos acercó una vieja dama —que después resultó ser la esposa del viejo pastor que por aquel entonces tenía la iglesia de la Aguada—, y nos invitó, con una dulzura que nos rindió, a concurrir el domingo siguiente a la Escuela Dominical. Recuerdo que decidimos aceptar la invitación —casi sin consultarnos— porque en el ánimo de todos estaba presente la posibilidad de seguir aquella protesta, armando la de todos los demonios en la ocasión dominical. De aquel grupo no hubo uno solo que se salvara. Todos caímos en las redes de la Escuela Dominical, de las jóvenes maestras, de los instructores, de la Liga de Menores, del pastor de la iglesia. Éramos el nuevo grupo de redimidos. Eran también los tiempos más gloriosos de aquella iglesita de la Aguada, proyectada en el barrio en una obra de verdadera penetración cultural y religiosa, como pocas veces después se repitiera.

Hoy recorro a través de mi memoria aquellos días, aquellos rostros y aquellas figuras y quedo sorprendido de dos cosas: por un lado, de la calidad humana de quienes conducían la obra de aquella pequeña iglesia; por otro lado, del contingente de muchachos y de chicas que había sido ganado por aquel despliegue de actividad misionera. En ocasiones éramos cerca de cuarenta muchachos; venían desde la zona del Reducto hasta la zona de Malvín a las distintas actividades de la Aguada; los que éramos "aguateros", veníamos desde las zonas vecinas al Palacio Legislativo hasta las zonas de Miguelete y Sierra. Primero la Liga de Menores, después la Liga de Intermedios, más tarde la Liga de Jóvenes. Por el camino, la Escuela Dominical, el Culto, los campamentos, diversas actividades culturales como debates, asambleas, redacción de periódicos locales, torneos deportivos, competencias de oratoria, concursos de diversa índole, hicieron de aquellos años juveniles un verdadero período de expansión de todas nuestras facultades. Aquel viejo pastor y su esposa se fueron casi de inmediato. En su lugar, vino un joven pastor con especiales aptitudes para trabajar con la juventud que, a su vez, estaba rodeado de un pequeño pero muy eficaz grupo de líderes. En suma, un cúmulo de circunstancias favoreció el

florecimiento de aquel período, del cual no tengo memoria ni por referencias de terceros, de que haya habido otro igual en otras parroquias protestantes de Montevideo. Todavía hoy se habla de aquel período y de aquella muchachada. Podríamos seguir el rastro de muchos de ellos en el día de hoy y sus nombres serían muy conocidos, no sólo en el ambiente nacional sino también en el internacional. A su vez, se han convertido en líderes de la iglesia.

Muchas veces nos hemos preguntado: ¿por qué no se ha repetido aquel fenómeno? ¿Con el paso de los años, debemos reconocer entonces que fue obra de un núcleo selecto de líderes más que de la estructura eclesiástica? Personalmente, mi respuesta se inclina por la primera de las posibilidades, reconociendo incluso que aquella obra hubiese llegado mucho más lejos y habría creado las condiciones para que se repitiese, de no haber mediado los graves defectos de la estructura eclesiástica que ya apuntaban en aquel entonces y que, en muy pocos años no harían más que afirmarse y multiplicarse. El gueto con todas sus condiciones asfixiantes se impuso sobre la proyección de la iglesia al mundo. La pequeña parroquia local, que encauzó muchas de las protestas que todos nosotros teníamos para decir en aquel entonces, paradojalmente también nos alienaba de la sociedad —"del mundo",— a medida que crecíamos en comprensión y en experiencia. Cuando se produjo la reacción, fue a pesar del gueto y quizás por causa de la parroquia. Me explico. Por causa de la parroquia, por cuanto fue demasiado intenso y provocativo aquel período juvenil, bajo la influencia de las ricas personalidades que nos acompañaban; a pesar del gueto porque a medida que perdíamos contacto con aquellas personalidades (nuevos cortes de cordones umbilicales) toda la estructura anacrónica y cargada de condiciones alienantes de la Iglesia (como institución, por eso ya con mayúscula) se ponía de relieve. El protestantismo reaparecía como algo extraño y molesto, tal como se vislumbró en nuestra primera experiencia juvenil que determinara la pedrea. Había que empezar a tirarle piedras de nuevo: había que protestar, precisamente para sentirnos protestantes de verdad. En realidad, empezamos a comprender que teníamos que seguir protestando para ser fieles, no ya a la institución, lo cual cada vez importa menos en la medida en que ésta se niega a cambiar, sino al Señor. A Nuestro Señor. Al que descubrimos por la gracia de Dios, a partir del día en que decidimos apedrear las puertas y ventanas de aquel edificio parroquial.

II

Un 31 de octubre de 1516, un monje llamado Martín Lutero había apedreado, a su manera, a una institución que le resultaba cada vez más molesta. En vez de romperle los vidrios, había clavado en las puertas de la Catedral de Wittenberg sus 95 Tesis, prólogo de la gran Revolución Protestante. Jamás soñé que 450 años más tarde, un día habría de estar parado en el mismo lugar, en un silencio largo y emocionado y que después habría de pasar varios días recorriendo los lugares de Wittenberg atrás de la sombra de aquel monje gigantesco, hijo de campesinos, gran bebedor de cerveza, gran protestador y gran culpable, cuyo emblema, concebido por su mujer, fue un corazón ardiente en medio de una rosa abierta. Una figura, cuyo mejor conocimiento terminó por despojarme, —gracias a Dios—, de las influencias calvinistas, adheridas desde una tradición histórica de origen anglo-sajón, mal importada, mal impostada y mal asimilada, a través de la formación de las parroquias metodistas en tierras latinoamericanas. Pero Lutero ya había hecho su obra, mucho antes que yo pudiese ir a Wittenberg. Paradojalmente, fue una de las influencias que más protestante me hizo y que más ampliamente me liberó del pietismo que conformara la iglesia no ya de nuestra adolescencia, sino la de nuestra juventud.

Así aprendí un día la verdadera raíz de la palabra protestante, a la cual tanto me apegara después. En la Dieta de Spira, en 1529, los príncipes luteranos, ante los avances arbitrarios del emperador Carlos V, resuelven **pro-testare** a favor de su fe, al enterarse de que su majestad imperial se proponía quitarles los beneficios bien ganados y bien reconocidos en el Edicto de Worms. Protestar, pues, no significa ir en **contra de**. El texto en latín que los príncipes luteranos le entregaron al emperador, era la transcripción fiel de aquel al cual habían dado lectura en voz alta, pero en la lengua materna. **Protestare, es afirmar a favor de**. Es repetir un poco lo del propio Lutero en la Dieta de Worms: "...mi conciencia está cautiva en las palabras de Dios. Retractarme, ni lo puedo ni lo quiero. Porque actuar contra la propia conciencia no es ni seguro ni honrado. Que Dios me ayude, amén".

Protestar, es afirmar la fe en la obra de Dios a través de Cristo. Protestar, es tener la plena seguridad de que Dios actúa de acuerdo a una voluntad que se objetiva en los procesos de humanización de la historia. Protestar es interpretar el mundo no como un orden establecido, que no ha de ser removido ni si-

quiera criticado, sino como una historia que ha de ser vivida con la confianza en Aquel que nos lleva hacia un cielo nuevo y una tierra nueva.

Aquello que había sido el fervor de los años juveniles y que tan bien se correspondía con nuestro espíritu de protesta, años más tarde habría de encontrarse apresado en la trampa de la iglesia institucional. Fue el período del "pietismo", de la "vida perfectible", del regreso de los campamentos y de los retiros espirituales, diciendo que "volvíamos al mundo". El período del falso protestantismo, del que no tiene futuro ninguno en nuestra América Latina tan sufrida; el período en que soportábamos la colonización que se nos imponía a través de aquellas estructuras, hasta que nos diésemos cuenta. Recordaré siempre la extrañeza de uno de mis amigos, con el cual más de una vez miramos hacia atrás y descubrimos toda aquella trama y que ahora, como reacción, no sólo ha perdido su fe, sino que se ha vuelto totalmente impotente para otras formas de compromiso en la sociedad. Una de sus frases favoritas, era ésta "¿Por qué en las reuniones que teníamos nos hacían tomar el té? ¿Por qué no tomábamos mate?" El colonialismo puede asumir las formas más variadas, que van desde ciertos usos y costumbres hasta la imposibilidad de concebir una beca de estudios para quien tuviese ciertas dotes especiales entre nosotros, que no fuese en los EE.UU.

Por aquellos años empezó la reacción de casi todos nosotros. En aquel entonces yo tenía a mi cargo la columna editorial de un periódico juvenil que llegué a dirigir durante algunos años. Allí escribí uno de los artículos que me valiera la más dura crítica de los "viejos" de la iglesia. Lo había titulado: "La iglesia color de rosa" y entre otras cosas que en aquel entonces me parecían muy revolucionarias, decía así: "Pero renegaremos siempre de la iglesia color de rosa. Es la iglesia que hace hincapié en los informes de fin de año, que tienden un manto falsamente optimista y pretendidamente piadoso sobre nuestras imperfecciones y sobre nuestras flaquezas y fracasos en la acción cristiana, como si con un simple y cómodo «Perdónanos, Padre», todo tuviese arreglo. Es la iglesia del «hombre bueno» que puede elevarse gracias a las «infinitas posibilidades humanas», en vez de ser la iglesia del «hombre pecador» que necesita redimirse y alcanzar la suprema dignidad humana, gracias al poder de Cristo. Es la iglesia que se gloria con «tantos miembros ingresaron a fin de año» en vez de ser la iglesia de los miles de hombres y mujeres que pasan diariamente frente a sus puertas, sin conocer el Evangelio."

Paradojalmente, en nombre de la teología liberal que nos había alienado, yo hacía la crítica a una iglesia dominada por esa misma teología. Quizá, por ese entonces, el descubrimiento del Evangelio social, —pero que a la postre era un nuevo fruto de aquella teología—, empezó a hacer mella en muchos de nosotros. Casi todos proveníamos de hogares de gente trabajadora y de una forma u otra, esta nueva forma de Evangelio nos resultaba más atractiva. Mientras tanto, el gueto se cerraba en torno nuestro. O se producía la ruptura, producto de una nueva forma de protesta, o nos alienábamos para siempre, tanto de la sociedad, como del auténtico Evangelio de Jesús. Muchos ya empezábamos a sospechar que los caminos de la liberación y de la auténtica protesta los encontraríamos entre "los miles de hombres y mujeres que pasan diariamente frente a las puertas de la iglesia, sin conocer el Evangelio".

III

El Evangelio no podía ni puede confundirse con una determinada forma de predicación del mismo, o con una determinada teología, o con una determinada concepción de la iglesia. Gracias a Dios, el Evangelio de Jesucristo es mucho más que todo eso. Fue entre los dieciséis y los veintidós años que empezamos a poner en duda aquellas relaciones. Fue la época de la lectura apasionada de San Juan y de San Pablo. La época del descubrimiento y del encantamiento que nos provocara Don Miguel de Unamuno. Y por el camino de Unamuno, Kierkegaard. Y más tarde Pascal. Y más tarde aún, entre los modernos para aquellos tiempos, Berdiaeff. Y con Berdiaeff una nueva forma de acceder a las cuestiones sociales. Creo que con Dostoievski se dio el punto de entronque de la ruptura final. La muerte de Dios, a través de la muerte del padre de los Karamazov es quizás uno de los hitos de la evolución de toda aquella protesta.

Desde luego que de toda esta trama, no se puede separar lo existencial, o sea, la vida de trabajo y de estudio, el Liceo Nocturno, el ambiente creado por la guerra de España y la ascensión del nazismo, las batallas campales con la policía frente a la Confitería "Oro del Rin", en la esquina del Liceo Nocturno Nro. 1; más tarde, las jornadas polémicas con anarquistas, comunistas y católicos en los patios del IAVA por la noche, donde los protestantes éramos nada más que dos. Y que muy conven-

cidos de nuestra importancia, de nuestro "estar ahí" decíamos a todo trapo: "somos protestantes". Más tarde comprendimos que esta apertura al mundo se hacía a pesar de la estructura eclesiástica a la que ya pertenecíamos. Por aquellos días, ir al culto de los domingos o a las reuniones de la Liga de Jóvenes, era "apartarnos del mundo", "ascender al aposento alto" para retomar energías, y volver al campo de batalla. Mientras tanto, la iglesia como tal permanecía al margen de las luchas sociales y políticas en las cuales nosotros nos mezclábamos, para dar "nuestro testimonio". Extraña ambivalencia, que representaba todos los signos propios de un protestantismo que fue siempre ajeno al pueblo, así como el pueblo lo consideró extranjerizante. Había dos maneras de darse esa "extranjerización"; una por el modus vivendi de quienes se convertían, que recibían enseguida la marca y el signo de una cultura ajena a nuestro medio (vamos a llamarles marca y signo sajones) y la otra, por el hecho de permanecer ajenos "al mundo", que era hacer de lo protestante una forma de conservación de las tradiciones, —que no nos pertenecían, que nunca nos habían pertenecido—, las que en el fondo no conducían sino a una preservación del statu-quo. En cierta forma, el hecho de que las iglesias protestantes se tomaran muy literalmente la afirmación bíblica de que "la amistad con el mundo es enemistad con Dios", hacía de quienes ingresábamos a sus filas, colaboradores inconscientes de la perpetuación de aquel statu quo. Y el statu quo en la situación latinoamericana no era ni es otra cosa, que la perpetuación de las condiciones de vida medievales que todavía nos rigen, en lo cultural y en lo económico. Era y es necesario tirar piedras contra ese edificio. Porque un protestantismo así entendido no ha hecho más que afirmar la tradición sacerdotal en desmedro de la tradición profética. El Lutero revolucionario le cede el paso al monje medieval que le teme a la guerra de los campesinos y que por causa de esas explosiones de rebeldía "pierde la fe en el hombre común". Pero la Reforma, la había hecho el primero, no el segundo. Y como hecho histórico era irreversible.

IV

Por aquel entonces, dos sucesos, aunque algo separados en el tiempo, vinieron a acelerar el proceso de esa nueva protesta que se estaba dando en mí. El primero estuvo representado en una figura de gran calidad humana, a quien mi memoria le guarda honda gratitud, que, al acrecentarse con el tiempo, los años dan la verdadera dimensión de sus valores. Es la única persona cuyo nombre y apellido, entre quienes fueron mis maestros, quiero consignar aquí: Alfredo J. Capó. Español, pastor de la Iglesia Reformada de aquel país, capellán durante la guerra y más tarde teniente del ejército republicano. Combatió hasta el cabo de sus fuerzas; luego fue internado en Francia. Por medio de una misión extranjera se logró traerle al Río de la Plata para entrar al servicio de la Iglesia Metodista. Cuando llegó a la iglesia de la Aguada, ya le aquejaba una grave enfermedad contraída durante la guerra. Pastoreó nuestra congregación y en especial a nuestra generación, por poco tiempo, pero con una intensidad que sólo después comprenderíamos. Con él, a muchos de nosotros se nos abrieron no ya las ventanas, sino las puertas al ancho mundo de Dios. Creo que terminó por quebrar los resabios del pietismo que tanto mal nos estaba haciendo. Con él discutimos tardes enteras los problemas del nazismo; con él le vimos el verdadero rostro a la revolución española y a las brutalidades del franquismo; gracias a él un día leímos el Bernanos de "Los grandes cementerios bajo la luna"; descubrimos un nuevo Unamuno; el de la soledad última de Salamanca; leímos y releímos después a Machado, y la España que ya teníamos adentro del alma, se nos proyectó hacia la Europa de la Segunda Guerra Mundial. Y a través de sus ojos y de sus palabras, empezamos a ver las potencialidades latinoamericanas que él descubría asombrado, casi embelesado. Entonces se nos murió en Montevideo, a los 33 años de edad, víctima de aquel mal de la guerra.

La otra experiencia se dio seis años más tarde, cuando habíamos entrado en el filo de una verdadera crisis religiosa. La necesaria crisis que se da en el codo de los veinticinco años. A veces antes, a veces después, pero siempre inevitable en ese orden de cosas. Por aquel entonces, empezamos un tipo de lecturas que hemos continuado hasta el día de hoy. Marx y el marxismo. Y en el momento en que estaba dispuesto a romper con la fe protestante porque la confundía con el pietismo protestante, me enviaron a participar en la Sección de la Juventud de la Primera Asamblea del Concilio Mundial de Iglesias. Amsterdam, 1948. Casi cuatro meses en Europa. Primera experiencia en un Viejo Mundo terriblemente sacudido por la guerra, cuyas huellas las fui encontrando en casi todas las ciudades que recorrí. En plena asamblea de Amsterdam la voz y el gesto de Karl Barth parafraseando a Pablo de Tarso: "El comunismo es la espina clavada por Dios en el costado de nuestra civilización." Por primera vez veía al

marxismo como una moderna herejía. Lo que no había sabido hacer el cristianismo, en veinte siglos de historia, pretendían hacerlo los marxistas en veinte años de luchas. Y toda herejía tiene siempre el atractivo de la protesta viril. Aquel rompimiento no se produjo; por el contrario, el redescubrimiento de las fuentes más puras del protestantismo se daba al mismo tiempo que el descubrimiento del marxismo. ¡Qué honduras habría de cavar en mi experiencia personal de los años siguientes, tal hallazgo casi simultáneo! Continuaron aquellas lecturas pero fueron acompañadas por otras, en forma por demás espontánea. La trayectoria que habría de iniciar en los textos de Barth hacia 1950, habrían de llevarme al descubrimiento de Bonhoeffer, en estos últimos años. Pero todo estudiante de ciencias políticas es, tarde o temprano, un estudiante de teología poco aventajado. Todo apasionado por la política de los hombres, encuentra en las cosas de Dios, el último refugio para intentar explicar lo inexplicable y para dar nuevos fundamentos a las utopías, que las impidan caer en estrechas ideologías.

A la vez, se produjo el encuentro con lo que habría de ser, a través de los años, un motivo de renovación de las más enconadas y ardientes protestas: el ecumenismo. **Oikoumene**. "Toda la tierra habitada."

También en este campo y a través de sucesivas experiencias y sucesivos viajes, habría de descubrir la diferencia entre el "ecumenismo en las alturas" y el ecumenismo que nazca del pueblo y que dé lugar a la auténtica y total comunidad humana, germen de la nueva sociedad y matriz del nuevo hombre. El ecumenismo de las alturas no era ni más ni menos que otra de las tantas formas de aprender y de estudiar acerca de la política humana: el ecumenismo de abajo, habría de llevarme al encuentro, a través de largas, sucesivas y muy ricas experiencias, al diálogo y a la lucha común con católicos, con marxistas, con ateos.

Creo que fué aquí que descubrí la única razón de ser del protestantismo en América Latina.

V

Del protestantismo habíamos aprendido hasta ese momento, todo el valor que aquel le dio —y todavía le da en la mayor parte de las denominaciones que actúan en América Latina— a la salvación individual. Su énfasis central está puesto en la experiencia religiosa personal que se manifiesta necesariamente a través de las condiciones subjetivas de la conversión: paz, alegría, certeza de la salvación, tristeza por los pecados cometidos, seguridad de que al convertido "todas las cosas son para bien" y, por lo tanto, prosperidad personal y familiar. De tal contexto se desprenden las demás condiciones: el protestante es el mejor trabajador, el más cumplidor, aborrece el juego, las bebidas y si es posible las mujeres, nunca llega tarde al empleo, siempre paga sus deudas, es el funcionario por excelencia que busca el estado. Es, en suma, el perfecto "mantenedor del orden". Max Weber a su tiempo analizó todos estos elementos con mayor profundidad y agudeza, hasta descubrir en la mentalidad protestante los rasgos más característicos de la sociedad individualista burguesa.

Pero todo esto, trasladado a las condiciones de América Latina pronto termina en revelarse como una parodia o como una burla. Si ser protestante en América Latina es cultivar y propagar esas "virtudes", es indudable que no hay ningún porvenir para el protestantismo en estas tierras a no ser el mismo porvenir que le está reservado a una sociedad burguesa liberal cada día más disuelta y más impotente para hacer frente a los problemas del continente.

Pero protesto contra esa concepción del protestantismo. Creo que es posible otra, o sea, la que se desprende del espíritu profético de la revolución protestante en el mundo entero.

Ya sabemos que en nuestra América ha cambiado, en los últimos siglos, el nombre de los opresores pero no las condiciones de la opresión. El colonialismo interno y externo han permanecido y no habrá futuro para nuestro continente si no es en base a la destrucción de ese colonialismo. Inglaterra y los EE.UU. no han hecho más que tomar el lugar de España y de Portugal. En la medida en que asimilemos el protestantismo con los países que lo importaron, a través de sus misioneros solícitos y empeñosos, que no hacían más que sustituir, hasta donde les fuera posible, a los sacerdotes que importaran a su tiempo, España y Portugal, no hay futuro para el protestantismo en estas tierras.

O el protestantismo hace causa común con los oprimidos de América Latina, porque encuentra su raíz no en tradiciones históricas, sino en el mismo Evangelio que a Lutero le hizo exclamar en Worms: "Estoy aquí porque me es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres", o nuestra protesta no tiene sentido alguno. Será una protesta que servirá para perpetuar el dominio del colonizador, mientras internalizamos en el colonizado los modos de vivir, de pensar y de sentir del amo circunstancial de nuestras tierras y de nuestros bienes. En un reciente ensayo, dice Rubem Alves: "El desafío que América Latina enfrenta hoy es sí, será ca-

paz de construir una nueva sociedad, de fraternidad humana. No se trata de un problema simplemente económico. Teóricamente es posible que aquellos que dominan externamente e internamente, vengan a darnos condiciones económicas que nos parezcan razonables, como dominados. Como Marcuse observa con mucha claridad, los señores de los esclavos pueden mejorar las condiciones de los esclavos, mejorando, con este mismo acto, las condiciones de explotación. Pero ellos no pueden liberarlos. Lo que se pretende, fundamentalmente, es la creación de una nueva sociedad de participación, esto es, que sea el resultado de la creatividad, de la vocación humana de las masas latinoamericanas."

Es por eso que protestamos contra el protestantismo tradicional, de importación y, a la vez, protestamos por el nuevo protestantismo. En América Latina, la incapacidad de las iglesias protestantes para identificarse con la situación proletaria de nuestro continente, ha llevado a esas iglesias a un estancamiento y a una situación total de deterioro, disfrazada actualmente por intentos de ecumenismos de altura o por quejas contra la vulgaridad y la incapacidad de las masas, impotentes de comprender las cosas del espíritu. En su inmensa mayoría, todavía les falta aprender a los protestantes latinoamericanos que "estar en el mundo y no ser del mundo" no significa vivir con los ojos en el cielo, sino identificarse con los hombres de un mundo que Dios quiere cambiar, como lo demostró en el sacrificio de la cruz.

Hasta qué grado esta identificación con el mundo oprimido de América Latina llevará a nuestras iglesias a una crisis institucional, es difícil decirlo. Mientras tanto esa crisis ya se ha planteado en todos los países donde hay congregaciones protestantes. Desde la inasistencia a los cultos, pasando por los fracasos de la tan mentada "educación cristiana" hasta la "vuelta de espaldas" que la juventud le ha dado a tales iglesias, hablan bien a las claras de esa situación. La parálisis protestante no en vano va unida a la parálisis burguesa para solucionar los más acuciantes problemas de nuestra joven América. Es probable que el nuevo continente, —o sea, las nuevas sociedades que ya se están formando en nuestras tierras—, contemplen una nueva dispersión de las fuerzas cristianas (diáspora) que quizá pueda tener todo el sentido renovador que tuvo en los primeros tiempos del cristianismo. Es probable también que asistamos en los próximos años a la formación de nuevas comunidades, con cristianos provenientes de filas católicas de avanzada y de filas protestantes. Es casi seguro que viviremos la agonía de la "muerte de la iglesia" que se corresponde con la tan mentada "muerte de Dios" pero que servirá para la resurrección de la fe y para crear las condiciones que den nacimiento al nuevo hombre, en la nueva sociedad.

Es casi seguro, que en las grandes luchas sociales y políticas, que ya están sobre nosotros y que habrán de acrecentarse en los años inmediatos, los cristianos habrán de ocupar un lugar de importancia. Pero serán los cristianos "protestantes", o sea, los que ya no hablarán más ni de Roma ni de Ginebra, ni de Lutero ni de Calvino, ni de Juan XXIII ni de Medellín, sino que estarán hablando el nuevo lenguaje de la nueva sociedad. No olvidemos la parte importante que en todo este proceso están viviendo los católicos protestantes, que son cada día más numerosos y más fieles al Señor, no ya de la iglesia, sino de la historia.

Mientras tanto, nuestra angustia podrá ser la misma que vivió Lutero: ¿dónde está la iglesia? Pero, —me pregunto—, ¿importa mucho contestarse esta pregunta? En realidad, la pregunta tendría que ser otra: ¿dónde está la nueva sociedad? Las marcas de la nueva sociedad serán las marcas de la nueva iglesia. ¿A qué preocuparnos entonces, cuando Dios ha decidido aventar todo lo viejo y hacer de América Latina una tierra en la cual quizá se gesten nuevas formas de vida futura, más ricas y más justas que la pasada?

"Allí donde haya dos o tres reunidos en mi nombre, allí estaré yo", dijo Jesús, prometiendo así la permanencia de la iglesia sobre la tierra. Porque estar reunidos en su nombre, es estar reunidos en amor que es justicia, en amor que es igualdad, en amor que es paz. Es decir, en todo aquello que es negación de la violencia que oprime, de la explotación del hombre por el hombre, de la prepotencia de las naciones ricas sobre las naciones pobres.

Nunca, como en estos días en que se anuncian "guerras y rumores de guerras", estuve tan seguro de mi protesta.

EMILIO CASTRO

LAS DENOMINACIONES Y LOS MOVIMIENTOS

PRO UNIDAD EVANGÉLICA LATINOAMERICANA

EN Latinoamérica, el protestantismo llegó herido de denominacionalismo, esto es, dividido en un montón de iglesias separadas, en multiplicidad de "denominaciones". Y todavía sigue presentándosenos así, tanto desde las viejas iglesias históricas como a través de la dispersión en múltiples iglesias del movimiento pentecostal, sin duda el más espectacular en sus proyecciones populares, sobre todo en Chile y en el sur del Brasil. La primera pregunta a quien, como usted, se ha volcado a la inmensa tarea ecuménica, cae de su peso: ¿cómo dinamizar al protestantismo latinoamericano, ahora, en dimensión ecuménica? ¿cómo hacer de las varias denominaciones una iglesia?

—El ideal que tenemos delante es el de una comunidad unida por una fe común, colocada al servicio del hombre latinoamericano. Porque quiere servir a Dios, quiere servir a ese hombre. El protestantismo desconfía a priori de una unidad institucional monolítica, esta es su debilidad tradicional y quizás el secreto de su razón de ser. Tenemos más de ciento cincuenta grupos evangélicos independientes. A esto debe agregarse la existencia de un buen número de movimientos que incorporan intereses sectoriales como por ejemplo los estudiantiles, juveniles, ideológicos, etc.

—Las denominaciones y los movimientos. Dos expresiones bien diferenciadas, me parece, en el protestantismo latinoamericano, por lo menos si pienso los movimientos en términos de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) y MEC (Movimiento Estudiantil Cristiano). Las denominaciones nacieron y siguen tales, esto es, separadas Los movimientos, en cambio, ya desde su surgimiento son ecuménicos.

—Y sin embargo el panorama es tan fluido que se encuentran tendencias denominacionales en los movimientos, en tanto que algunas denominaciones ya están más comprometidas con el mañana que con su pasado.

—¿Con qué canales cuenta actualmente el ecumenismo en función de las denominaciones protestantes, en América Latina?

—El primer movimiento ecuménico dentro del protestantismo fue la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas. No debe sorprender que también en ese terreno la juventud tomara la iniciativa. Luego siguieron grupos sectoriales, la Comisión Latinoamericana de Educación Cristiana y la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad, ISAL. Fue más fácil organizar grupos motivados por un interés concreto que crear un mecanismo que comprometiera a

las iglesias como tales en la búsqueda del ideal ecuménico. En 1961 se celebró en Lima la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana. Allí se discutió la creación de un organismo coordinador de actividades evangélicas en América Latina, pero fue imposible concretarlo. El viejo temor a la superestructura reapareció. Debemos reconocer que todavía en esa fecha la voz cantante en el diálogo la llevaban iglesias que eran el resultado del trabajo de misioneros norteamericanos, cuyo centro de poder se encontraba en buena parte en EE. UU. Esto hacía más difícil el surgimiento de un movimiento de unidad auténticamente latinoamericano. Fue el surgimiento de los grupos sectoriales que mencionábamos y la emergencia del pentecostalismo como un interlocutor válido en el panorama intraprotestante lo que comenzó a cambiar la situación. Así, tímidamente, surge en 1965 la Comisión Provisoria Pro Unidad Evangélica Latinoamericana, UNELAM, constituida por voluntad de las federaciones nacionales de iglesias de Chile, Argentina, Uruguay, Brasil, Puerto Rico, México y Cuba. Provisoria, porque no puede asumir representación por la mayoría del pueblo evangélico latinoamericano, y al mismo tiempo porque sus formas de expresión ecuménica son tentativas experimentales. De cualquier manera, su carácter fundamental es el procurar la participación de las denominaciones en el diálogo y quehacer ecuménico, manteniéndolas en constante tensión con las percepciones que vienen de los grupos funcionales.

—¿Qué percepciones? ¿Qué grupos?

—ULAJE. (Unión Latino Americana de Juventudes Evangélicas) CELADEC (Consejo Latino Americano de Educación Cristiana), ISAL, los MEC, Evangelismo a Fondo, Peña Bíblica Universitaria.

—¿Puede decirse de esos grupos que sustentan percepciones homogéneas?

—No, no es la misma la presión de grupos juveniles a las demandas del pedagogo ni es la misma la concepción revolucionaria estructuralista de ISAL y la exigencia a priori de una conversión, de un cambio personal, sustentada por Evangelismo a Fondo. Pero nuestra preocupación es conseguir una iglesia en diálogo permanente con estas exigencias y estas interrogantes, a los efectos de un afinar constante de su vocación. No se trata del diálogo por el diálogo sino del propósito de ofrecer a Dios una comunidad humana más capaz de seguirle fiel e inteligentemente en América Latina.

—¿Y puede decirse que esto está lográndose?

—No es fácil. De uno y otro lado existe la tentación de cortar el diálogo. Se nos dice para qué perder el tiempo con instituciones esclerosadas y alienadas cuando hay tanto para hacer directamente en América Latina. Nuestra respuesta es que contribuiremos a la búsqueda de un nuevo mañana para América Latina en la medida que seamos capaces de incorporar a las masas protestantes al proceso de búsqueda de la autenticidad latinoamericana. Del otro lado se nos dice para qué perder tiempo escuchando a un grupo de extremistas que no representa a nadie. Contestamos que hay una larga tradición profética siempre en minoría en la historia de la cristiandad.

TRES ORÍGENES DISTINTOS

—¿Cree usted que las discrepancias mayores tienen que ver con la diversa interpretación de la Palabra de Dios o bien que corren por el lado de la oposición política ideológica?

—Las hay en los dos niveles. Las iglesias resienten una reducción de la religión a un mensaje revolucionario en lo político y entienden que la Palabra de Dios continúa teniendo un mensaje válido dentro de cualquier estructura social, ya que allí se siguen dando situaciones humanas fundamentales, como nacer, casarse, morir. Del otro lado, se resiente la presunta o real aptitud ahistórica de las iglesias que, al afirmar la vigencia de su mensaje en cualquier sociedad, estaría de hecho afirmando la sociedad existente. En lo ideológico, la línea es más difícil de precisar, pues las diversas posiciones se encuentran tanto dentro de las iglesias como de los movimientos. Mártires de la liberación latinoamericana surgen tanto de la iglesia institucional como de los movimientos. Sin embargo, debemos reconocer que los movimientos utilizan conscientemente un lenguaje ideológico, en tanto que la iglesia institucional todavía quiere mantener cierta distancia de las opciones ideológicas concretas.

—¿Cómo se traducen esas diferencias teológicas e ideológicas con relación al esfuerzo ecuménico que, desde Ginebra, está

llevando a cabo el Consejo Mundial de Iglesias? ¿Acaso podría decirse que los movimientos más conservadores son los que oponen más resistencia a la incorporación al Consejo?

—Contestar esta pregunta exige una excursión histórica. El protestantismo latinoamericano tiene tres orígenes distintos, Protestantismo de inmigración, como por ejemplo en el Uruguay los valdenses, los evangélicos alemanes, los menonitas. Protestantismo fruto de la obra misionera, como los metodistas, bautistas, etc. Y protestantismo autóctono, integrado fundamentalmente por los grupos pentecostales. Mientras en términos generales las iglesias del primer grupo serán socialmente conservadoras porque han vivido como islas culturales, disfrutando de un nivel de vida superior al promedio circundante y de contactos con las metrópolis que alimentan una cierta visión europeizante, por su nivel cultural la mayoría de estas iglesias no son teológicamente conservadoras, aun cuando lo sean ideológicamente. Este es el sector de mayores relaciones directas, institucionales, con el Consejo Mundial. El segundo grupo está constituido en su inmensa mayoría por iglesias de origen norteamericano y de los grupos fundamentalistas de los EE. UU. La división que se da en EE. UU. entre el Consejo Nacional de Iglesias y la Asociación Nacional de Evangélicos, representando el primero una posición de avanzada tanto en lo teológico como en lo social, se proyecta hacia América Latina, con esta diferencia: que en EE. UU. el Consejo Nacional de Iglesias es mayoritario, mientras que en América Latina la mayoría está representada por iglesias de corte fundamentalista, en proporción de por lo menos tres a una. Esto explica que de este sector del protestantismo surjan por un lado los dirigentes netos del movimiento ecuménico latinoamericano, y por otro lado los ataques más fuertes al Consejo Mundial de Iglesias y al movimiento ecuménico en general. El tercer grupo protestante es el constituido por las iglesias pentecostales, grupos de extracción popular integrados por el proletariado marginalizado de las ciudades, con líderes naturales o carismáticos con una gran emotividad y participación litúrgica, y con enorme poder expansivo. Representan un cristianismo de acceso directo al mensaje bíblico pero con gran dependencia en la iluminación directa por el Espíritu. Esta combinación rompe nuestras categorías de liberal y fundamentalista para enfrentarnos a una nueva realidad, un pueblo en marcha que todavía no ha explicitado intelectualmente sus convicciones fundamentales. Este grupo por su crecimiento numérico pero sobre todo por su extracción popular y su autenticidad latinoamericana tiene la clave para el futuro del protestantismo en América Latina. Recién en nuestros días algunos de sus líderes descubren el movimiento ecuménico. Si llegan a entusiasmarse con él, le darán una fuerza y un vigor incontenibles.

—Habló usted de liberales y fundamentalistas. ¿Cómo los caracterizaría para los lectores no enterados de las grandes corrientes del protestantismo?

—Liberalismo teológicamente hablando es la preocupación por la comunicación del Evangelio al hombre moderno en las categorías intelectuales de ese hombre. Se aplica a los textos bíblicos todo el bagaje de investigación crítica que la modernidad ofrece y se procura ofrecer una presentación de su mensaje desprovista de elementos considerados míticos o irracionales. Su mérito está en la preocupación intelectual y en el afán de comunicación, su peligro reside en una fácil adecuación del mensaje a la modernidad sin cuestionar las categorías del pensamiento y juicios de valor de esa modernidad. El fundamentalismo, como su mismo nombre quiere indicar, se preocupa por mantener la esencia fundamental del mensaje cristiano: desconfiando de la modernidad levanta el texto bíblico en una interpretación literal como su única fuente de verdad. Su mérito reside en su exigencia de autenticidad y especificidad, su peligro mayor es el oscurantismo que se deriva de una actitud no crítica frente a documentos históricos.

TODOS LOS AÑOS "BEST-SELLER"

—¿Se ha llegado ya, en América Latina, a alguna unión de iglesia como las ya producidas en la India, Canadá, Japón, Estados Unidos?

—Sí, aun cuando en número muy limitado. En Ecuador se ha constituido la Iglesia Evangélica Unida del Ecuador, que incorpora el trabajo de varias misiones. Por ejemplo, mi propia denominación metodis-

ta no existe como tal en Ecuador, sino que las iglesias latinoamericanas metodistas sostenemos una pareja de misioneros mexicanos trabajando en esa iglesia unida. Unión similar se dio en República Dominicana. Pero en general la característica del protestantismo latinoamericano es su tendencia a la unión orgánica. Aquí en Uruguay las iglesias valdense y metodista hace más de veinte años que están de noviazgo pero no consuman el matrimonio. Otro hecho que conspira contra la unión en un sentido, aunque es positivo en otro, es el crecimiento numérico de la mayoría de las denominaciones protestantes. Su preocupación fundamental es la evangelización. Y todo otro tipo de preocupaciones tiene una atención secundaria. En América Latina la iglesia evangélica crece a un ritmo mayor que el crecimiento de la población. Por eso Medellín despertó nuevo interés en el protestantismo, porque por primera vez en ese nivel la iglesia católica reconoce la necesidad de la evangelización aun de los bautizados. Aquí hay una nueva posibilidad ecuménica. Al mismo tiempo debemos reconocer que la situación conflictiva de América Latina está obligando a las iglesias a cuestionarse sobre la validez integral de esa evangelización y a plantearse preguntas sobre su participación en la construcción de la Patria Grande.

—¿En qué sentido habla usted de evangelización?

—Como confrontación del individuo con la persona, vida y enseñanza de Jesucristo, y la invitación consiguiente a entrar en un discipulado consciente. Esto implica no sólo una lealtad institucional a una iglesia determinada sino también cambios éticos discernibles a nivel personal y familiar. La gran discusión que tiene lugar en estos momentos es en torno a la pregunta: ¿qué significa ese compromiso con Jesucristo para los problemas estructurales que debemos enfrentar en América Latina?

—Desde el 68, la evangelización cuenta con un nuevo instrumento para su extensión popular en América Latina, una versión en lengua española del Nuevo Testamento realizada por un equipo ecuménico y auspiciada por la comunidad ecuménica de Taizé.

—El Nuevo Testamento ecuménico hecho por eruditos católicos y protestantes y financiado por la comunidad protestante de Taizé en Francia cumple una importante función en ese proceso de acercamiento de protestantes y católicos a una tarea común. Se imprimieron un millón de ejemplares y se distribuye gratuitamente con el compromiso moral de que quienes lo reciben deben leer porciones del mismo a por lo menos diez amigos. La idea es ambientar un diálogo sobre bases bíblicas. Este Nuevo Testamento ha causado mayor impacto en tiendas católicas que en protestantes por la relativa novedad que el énfasis en la lectura bíblica tiene en la Iglesia Católica. En las iglesias evangélicas de América Latina, la distribución de la Biblia, del Nuevo Testamento o de selecciones de sus textos es un ítem obligado y permanente en sus programas de trabajo. Debemos decir que prácticamente todos los años y en todos los países la Biblia es el "best-seller" Existen sociedades bíblicas latinoamericanas en México, Brasil y Argentina, y existen agencias de las sociedades bíblicas mundiales en todos los países. También en Cuba existía, hasta hace pocos meses, cuando la Revolución Cubana nacionalizó los últimos comercios privados existentes. Considerando a la sección bíblica en esa categoría, tomó posesión de su instalaciones y sus reservas bancarias. Sin embargo, se ha hecho un acuerdo por el cual el Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas Cubanas funciona como agente distribuidor de la Biblia: la Biblia no puede ser vendida —eso sería comercio privado— sino que debe distribuirse gratuitamente.

—Siguiendo con los procesos de evangelización tal como los plantean las iglesias protestantes, no puedo menos que recordar aquí uno, espectacular, diría más, compulsivo, por el formidable aparato de estímulos emocionales con que bombardeó a los muchos participantes que allá por el 62 colmaban el estadio de Peñarol. Usted tomó parte de él, me acuerdo, pero el protagonista indiscutido era el mismo hombre que ahora, con el acceso de Nixon al poder, se ha ganado la capellanía de la Casa Blanca: Billy Graham, esa rotunda imagen del predicador norteamericano que uno se hace por aquí, un gigantón rubio y agresivo que lanzaba su repertorio de certezas con el aire de quien posee un teléfono directo para comunicarse cotidianamente con Yavé de los ejércitos. ... Por aquel entonces, cuando la voz tronante del reverendo Graham

intimaba la conversión de aquellos asistentes que estuvieran dispuestos haciéndolos bajar literalmente a la cancha, cada uno pasaba a ser atendido por el misionero que estuviera más próximo, a cuyo cargo estaría su evangelización inmediata. Estos misioneros, me acuerdo, procedían de diversas denominaciones, pero en aquella ocasión trabajaban en equipo, en una suerte de misión conjunta. ¿Podría afirmarse que experiencias de este tipo son frecuentes ahora?

—Como decíamos más arriba, la evangelización es la preocupación del protestantismo latinoamericano. En consecuencia, periódicamente surge que este tipo de tarea común sea acompañada de la visita de un evangelista de prestigio internacional o coordinando esfuerzos de propaganda a nivel local. Quizás en este momento el esfuerzo más sistemático en este sentido sea el conocido con el nombre de Evangelismo a Fondo, que ha tenido lugar en varios países —Costa Rica, Nicaragua, Santo Domingo, Bolivia, Colombia, Perú—y que aspira a cubrir todos los países del continente. Durante todo un año, las congregaciones del país se comprometen a un esfuerzo sincronizado de divulgación a nivel local, regional y nacional, culminando en grandes concentraciones de masa en las capitales. Todo este tipo de misión conjunta tiene una limitación inherente: se da por sentado lo que ya existe sin someterlo a un escrutinio que busque su renovación. Otro tipo de misión conjunta reside en el campo del servicio social. En varios países, comisiones nacionales actúan solidariamente para enfrentar las peores consecuencias de la injusticia imperante en nuestra sociedad. Más significativo aún es el descubrimiento de una misión común en la frontera de la vida universitaria, proletaria y política. En algunos casos, es misión conjunta de las iglesias como tales; en otros, es encuentro de cristianos individuales. Pero de todas maneras, frente a una situación radicalmente nueva para la cual no hay soluciones prefabricadas, la búsqueda de una toma de posición obliga a reconsiderar los supuestos eclesiásticos y teológicos con los cuales trabajan. Y aquí sí se comprueba que la misión única es condición básica para la renovación de la iglesia.

AMERICANIZACIÓN, AYUDA EXTERIOR

—Cuando le hablé de Billy Graham empecé a asomarme a un problema mayúsculo largamente debatido por aquellos que quieren realmente un protestantismo latinoamericano: la asimilación del protestantismo misionero al "american way of life", que convertiría a la misión en un instrumento de americanización, en un puntal más del imperio. Desde luego, estoy simplificando los términos, y aun así sería terriblemente injusto no recordar aquí los valiosísimos aportes que al protestantismo y a América Latina "tout court" han arrimado unos cuantos misioneros de los EE. UU., como Richard Shaull en Colombia y Brasil, o Paul Benson en México, o nuestro querido Earl Smith aquí no más, desde la Casa de la Amistad en el Cerro, y ahora en el grupo ecuménico y el Movimiento de Reconciliación. Pero el "american way of life" no es sólo propuesta de misioneros americanos o americanizados (y de misioneros de sectas que no son protestantes, aunque el público suela equivocarse considerándolas tales: los Testigos de Jehová, los Mormones...). Es también sistema educacional en su sentido más amplio, cuando de colegios "protestantes" se trata. En este último sentido, ¿puede registrarse algún intento de cambios?

—Debe comprenderse este problema en una perspectiva histórica. Tanto Domingo Sarmiento como José Pedro Varela miraron a pedagogos norteamericanos como sus fuentes de inspiración. Sarmiento llegó hasta contratar maestras norteamericanas que hicieron de la Argentina su verdadera patria. Es decir que a fines del siglo pasado buena parte del liberalismo latinoamericano miraba hacia los EE. UU. como el lugar del cual podían llegar ideas y prácticas renovadoras. En algunos países, por ejemplo Bolivia, cuando todavía no imperaba la libertad religiosa, los colegios protestantes eran bien recibidos como una contribución a la liberalización de la enseñanza. No debe extrañar entonces esa tradición americanizante a que usted se refiere. Pero esos colegios cumplían también una función más directamente ligada a la situación local. El protestantismo descansa en la lectura de la Biblia. Por eso le era imprescindible desarrollar junto a sus iglesias un programa educacional, con un doble pro-

pósito: dar enseñanza a los sectores marginalizados por razones religiosas o por razones sociales. Por ejemplo, aquí en Montevideo lo que es hoy el Instituto Crandon es el resultado de una serie de escuelitas muy humildes que existían en los aledaños de la ciudad. Al extenderse el sistema educacional del estado con su condición de laicidad y gratuidad, esas escuelas fueron innecesarias, y de allí la idea de concentrar esfuerzos en una institución que pudiera ofrecer pautas superiores de enseñanza. En el proceso se fue produciendo una deformación, a escala latinoamericana. Las emergentes clases medias vieron en esos colegios una oportunidad de asimilar las ventajas utilitarias que proveían las vinculaciones del colegio con el país de origen de los misioneros que normalmente las dirigían. De allí la insistencia en el aprendizaje del idioma y en el desarrollo de fuertes y prestigiosas secciones comerciales. Y paulatinamente lo que surgió como una contribución a la ruptura del statu quo y la apertura hacia formas educativas más humanizantes se fue convirtiendo en un medio de adaptación a la situación dada. En el momento actual, todo el proceso está sometido a un cuestionamiento total. Mientras hay un peso institucional y social tendiente a mantener ese estilo que criticamos, también es cierto que soplan vientos de renovación radical que cuestionan la necesidad de la existencia de colegios que simplemente agregan cantidad a los ya existentes para exigir que los mismos se conviertan en centros de conscientización latinoamericanista. Para esta tarea, no debe verse la presencia de personal norteamericano como constituyendo necesariamente un obstáculo. El proceso de fermento y discusión por el cual pasan las iglesias en EE. UU. produce un tipo nuevo de misioneros, con una gran empatía con la situación latinoamericana, y quizás con más libertad que los directorios nacionales de los colegios para lanzarse en nuevas direcciones.

—Vamos ahora a un tema candente, pastor Castro, en el que me parece que está en juego la función misma de nuestras iglesias en América Latina, su configuración como signo o anti-signo de la Buena Nueva del Reino. La ayuda exterior que las iglesias latinoamericanas reciben.

—Bueno, hay una ayuda directa de denominación a denominación: bautistas a bautistas, metodistas a metodistas... Por lo general esta ayuda va a planes previamente formulados por las iglesias en cada país. La línea general es procurar que esta ayuda se reduzca paulatinamente hasta lograr que las iglesias nacionales se autosostengan.

—Cuando usted dice de denominación a denominación, ¿se refiere esa ayuda a la respectiva denominación en los EE. UU. o a la institución mundial que reúne a las iglesias de una misma denominación?

—Depende en cada caso. Algunas denominaciones, por ejemplo los luteranos, tienen una federación mundial, a través de la cual canalizan buena parte de los fondos, pero al mismo tiempo la iglesia luterana en Noruega o en los EE. UU. envía ayuda directa a iglesias que fueron resultado de sus emigrantes o sus misioneros. A partir de la Segunda Guerra Mundial puede decirse, por otra parte, que ha surgido un nuevo tipo de relación eclesiástica. La ayuda intereclesiástica, fundamentalmente a través del Consejo Mundial de Iglesias. Lo nuevo aquí es que la ayuda se multilateraliza en todo sentido: son varios los países y denominaciones que cooperan para proyectos que beneficiarán a iglesias y países donde quizás no estén denominacionalmente comprometidos. Es decir que hemos llegado a una etapa genuinamente ecuménica, a escala mundial.

—¿Qué porcentaje correspondería a uno y otro tipo?

No tengo números a mano. Pero ayudará a comprender la situación el dato siguiente. La ayuda directa de denominación a denominación tiende a concentrarse en el campo de lo eclesiástico —por ejemplo al sostenimiento de los pastores— mientras que la ayuda intereclesiástica procura habilitar a las iglesias para una labor de servicio en la comunidad. Creo de todos modos que todavía debe ser más la primera.

POR LAS IGLESIAS LOCALES

—Cuando usted habla del nuevo tipo de ayuda, para que las iglesias sirvan a la comunidad, ¿cómo encararía ese servicio? ¿Lo decide cada iglesia local o viene desde el cuerpo eclesiástico internacional hasta instituciones seculares, sean ellas públicas o privadas, que en cada país dicen también estar al servicio de la comunidad? Dicho de

otra manera: ¿en qué medida tal ayuda respeta y estimula la decisión de la iglesia local? ¿en qué medida la sustituye?

—Usted toca aquí un tema fundamental. Los grandes congresos de la cristiandad han dicho con claridad que la iglesia no existe para su propia grandeza sino para el servicio de los demás. Por ejemplo Uppsala, Medellín... De manera que en principio la ayuda intereclesiástica no busca el crecimiento de la iglesia sino el servicio de la comunidad. Ahora bien, cómo se sirve mejor a esta comunidad? ¿a través de las iglesias nacionales o a través de organismos seculares, gubernamentales, etc. que alientan programas de desarrollo nacional o regional? Si se contesta a través de las iglesias se enfrenta este problema: las asambleas internacionales afirman principios revolucionarios en cuanto al proceso de cambio social que debe ser estimulado; sin embargo, las iglesias nacionales no están siempre en condiciones de implementar esas recomendaciones, sea por bloqueo ideológico o por insuficiencia de liderato nacional. ¿Qué hacer? La tentación es establecer o alentar estructuras paraeclesiásticas que cumplieran con los requisitos ideológicos necesarios para una efectiva acción social. A primera vista, esto parece lógico y eficaz, y sin embargo significa despreciar la capacidad educadora de los mismos proyectos de servicio y condenar a las parroquias existentes a mantenerse marginalizadas del proceso de conscientización. En aras de una eficacia inmediata se sacrifica la tarea más importante y válida de ayudar a las iglesias nacionales a una toma de conciencia de su responsabilidad ciudadana. Creo que el mismo catolicismo no es ajeno a este problema con la pululación de una serie de organismos que se agregan a la vida de la iglesia, pero no la cuestionan ni la incorporan.

—Por otra parte, los principios revolucionarios de que usted hablaba, postulados en las grandes asambleas internacionales, pueden distar años luz de la ideología revolucionaria a elaborar desde nuestras propias situaciones nacionales, mucho más concretas y complejas. Apenas se enganchan a esta ideología —porque tarde o temprano se dan cuenta de que es a través de ella, y no por aplicación de los grandes principios, que hay que hacer la revolución— estos movimientos paraeclesiásticos son los primeros en oponerse a los centros mundiales u organizaciones internacionales que los engendraron. Parecería que, tarde o temprano, el parricidio se hace inevitable. En buena hora. Pero con él algunas veces concurre el fratricidio perpetrado contra los hermanos de la propia iglesia local, en tanto ellos se definen o se mantienen políticamente reaccionarios. El choque es doble, pues. Internacional y local. Fácil es la diáspora, con los correligionarios políticos, pero muy difícil en cambio aceptar la reunión en la propia asamblea de fieles. El nexo ideológico juega más fuerte que la comunidad de fe.

—Personalmente me preocupa el peligro del fratricidio, ya que constituyendo iglesias minoritarias en América Latina no podemos ni debemos darnos el lujo de una nueva forma de división. Al mismo tiempo, si se toma en cuenta que la mayoría del protestantismo está constituida por los sectores proletarios pentecostales con una gran lealtad a su comunidad local, se aprecia no sólo el sinsentido teológico de desconocer la realidad de la iglesia nacional sino también el sinsentido estratégico de romper las comunicaciones con esa potencialidad humana. Pero creo que en su pregunta inicial había otra punta.

—Sí, claro: las relaciones de la ayuda exterior con los poderes establecidos.

—Me imagino que en el trasfondo de su mente está la noticia de la entrega por el papa de una importante donación al Banco Internacional de Desarrollo.

—Sí, y de la visita de Galo Plaza al Vaticano, y de una Sociedad para el Desarrollo y la Paz ecuménica pero nordatlántica, y de la vieja identificación, que ya marcara, entre el protestantismo y el "american way of life". Y las crecientes sospechas de un ecumenismo que, con la mejor buena voluntad del mundo, en aras de nuestro "desarrollo" lance sobre nosotros los cantos de sirena del desarrollismo norteño y vuelque sus dólares y sus marcos sobre las instituciones públicas nuestras, esto es, sobre organismos gubernativos o paragubernativos que en definitiva sustenten este estado de cosas...

—Confiemos en que una golondrina no hará verano. Creo que, en la inevitable perspectiva europea de su santidad, él ha cedido a la urgencia de "hacer algo" por América Latina que es discernible en las

comunidades cristianas del mundo industrial. Aquí es donde las iglesias nacionales tenemos una gran responsabilidad: presentar con urgencia alternativas viables, proyectos que alienten una dinámica de cambios en América Latina, a los efectos de rescatar a nuestros hermanos del norte de la sutil tentación que les amenaza. Para ello puede ser más sencillo institucionalmente hablando cooperar con organismos internacionales que pretenden una asepsia técnica que seguir el engorroso proceso de negociaciones directas con iglesias nacionales que no pueden presentar proyectos de clara precisión técnica.

—Pero la tal asepsia suele llamarse desarrollismo, funcionando entonces como una enmascarada ideología de la contrarrevolución.

—Allí tenemos una tarea de esclarecimiento teológico e ideológico muy importante. Pero yo le asigno mayor importancia al desarrollo de nuestra capacidad de concebir proyectos valederos en la dirección de un enfrentamiento de las raíces de nuestros problemas sociales para ofrecer a nuestros hermanos canales inteligentes en los cuales descargar tanto su mala conciencia como su generosidad cristiana. Hay una teología del secularismo que, con el deseo correcto de eliminar toda pretensión de autoridad eclesiástica sobre lo temporal, nos lleva sin darnos cuenta a una actitud de sumisión a la situación histórica imperante. Mientras estaremos de acuerdo en que la iglesia como institución debe evitar en todo lo posible constituirse en un centro de poder social, la iglesia comunidad de fieles no puede eludir la responsabilidad que incumbe a todo grupo humano organizado de preguntarse por el bien de su prójimo. En la presente coyuntura latinoamericana, me parece evidente que un paso adelante hacia la secularización —entendida como liberación del hombre— es la participación de la iglesia en la elaboración de proyectos tendientes al logro de una mentalidad, de una realidad de cambio social.

—¿La participación de la iglesia local?

—Sí, sí, sí, de la iglesia local, claro.

CHRISTIAN LALIVE D'EPINAY
DIRECTOR DE ESCEAL (ESTUDIOS SOCIOLOGICOS DEL CRISTIANISMO EVANGELICO EN AMERICA LATINA)

LA "CONQUISTA" PENTECOSTAL EN CHILE

I. LOS ORÍGENES

EL movimiento pentecostal en Chile tiene una génesis original de la que lleva todavía las características. Empecemos con los hechos históricos. A principios del siglo, un pastor misionero, el doctor W. C. Hoover, reacciona contra el liberalismo racionalizante de los dirigentes metodistas. Impresionado por la visión de "revival" de una iglesia de "santificación" en el Chicago de 1895, arrastra a la iglesia a su cargo en Valparaíso en una búsqueda espiritual centrada en el tema del Espíritu Santo. Estudios bíblicos, meditaciones de los escritos de Wesley, ejercicios espirituales (veladas de oración, etc.): los fieles responden y la comunidad crece. En 1907 el pastor Hoover toma conocimiento de un folleto que relata el nacimiento de una comunidad pentecostal en la India (!) y que anuncia un "bautismo claro y definitivo con el Espíritu Santo y luego, como cosa adicional a la justificación y a la santificación, cosas que hasta entonces creíamos que comprendían el total de la experiencia cristiana". (2) Este encuentro con el movimiento pentecostal da a la comunidad de Valparaíso su orientación definitiva hacia la Tierra Prometida. Al retorno a Wesley (fundador del Metodismo) se agrega el rasgo definitivo: la experiencia del fuego de Pentecostés. Lo extraordinario y lo milagroso llega a ser el pan cotidiano del grupo de creyentes.

"Risas, lloro, gritos, cantos, lenguas extrañas, visiones, éxtasis en los que la persona caía al suelo y se sentía trasladada a otra parte —al cielo, al Paraíso, a campos hermosos, con experiencias variadas— hablaba con el Señor, con ángeles, o con el diablo. Los que pasaban por estas exigencias gozaban mucho y generalmente fueron cambiados y llenados de alabanzas, del espíritu de oración, de amor". (3)

La "lluvia del Espíritu" había tenido lugar. Pero paralelamente la oposición, sorda hasta entonces, de la jerarquía metodista estalla a la luz del día con tanta mayor fuerza por cuanto la aventura espiritual del grupo de Valparaíso se repite en Santiago, trastornando la vida de las dos principales iglesias metodistas. Se acusa a los seguidores de Hoover y se les abre un pleito, resuelto de la siguiente manera: las doctrinas de Hoover son declaradas "antimetodistas, contrarias a las Escrituras e *irracionales*" (4). (sic). Este cisma causará a la Iglesia Metodista un daño del que jamás se recuperará totalmente. El grueso de las filas de las tres iglesias de Valparaíso y de Santiago se retiró y creó la Iglesia Metodista Pentecostal que pidió a Hoover asumiera la superintendencia. Esta nueva iglesia conoció en los años que siguieron (hasta alrededor de 1920) un rápido crecimiento, por la sangría que provocaba en todas las congregaciones metodistas y algunas otras de-

nominaciones desde Santiago hasta Concepción y Temuco.

Detengámonos un momento, ya que estos pocos hechos nos bastan para captar los rasgos esenciales del pentecostalismo chileno.

1. Este movimiento jamás constituyó una secta, si se entiende por esta palabra un movimiento efervescente, desorganizado, anárquico. Al contrario, desde el cisma afirma su filiación metodista, tanto en su organización como en sus instituciones. Desde el origen, lo que se suele llamar "las manifestaciones carismáticas", están canalizadas por instituciones. La libertad del Espíritu —por así decirlo— está sólidamente organizada en ellas. El concepto sociológico más apto sería el de "secta establecida". (5) Este punto es importante para el estudio de la evolución posterior del movimiento pentecostal. Si se toma como punto de partida, como lo hacen la mayoría de los observadores, el concepto de "secta" se concluye entonces que el movimiento evolucionó hacia una institucionalización. Pero al considerar el estado original como "secta establecida", la supuesta evolución aparece como más ambigua y compleja (ver más adelante).

2. La organización tradicional del metodismo tuvo que ser adaptada a la nueva situación. Los disidentes se encontraban separados de la iglesia madre y de la Sociedad Misionera, es decir de la fuente de ingresos y de dirigentes. El único extranjero, y también el único pastor con formación teológica, que tomó filas entre los rebeldes es el señor Hoover. Resultó, pues, necesario crear un ministerio: quienes ocupaban los más altos puestos en la jerarquía metodista y que eran, además, los líderes naturales de los disidentes, acceden al cargo pastoral. Es ésta una verdadera revolución, llave importante de la futura expansión del movimiento: *las funciones dirigentes ya no son monopolio de extranjeros misioneros, o de una elite nacional formada en el Seminario teológico.* El pentecostalismo rompe la barrera de la educación teológica que separaba al laico del pastor y generaliza el sistema de formación "en la calle" —según la expresión consagrada—. Cada convertido participa desde un principio en la labor misionera de la comunidad y sabe que —si Dios lo quiere— podrá ser pastor algún día. En la sociedad chilena rigurosamente estratificada, en que el acceso a los puestos privilegiados depende sobre todo del nacimiento o de la fortuna, el pentecostalismo crea microsociedades fuertemente jerarquizadas, pero absolutamente igualitarias y sin clases. Un modesto empleado de la alcaldía de Lota, en la zona carbonífera, hacía esta observación: "Si alguien del pueblo quiere progresar, tiene dos posibilidades: el sindicalismo o el pentecostalismo". A las masas populares que la sociedad chilena reduce al estado de marginalidad, el pentecostalismo ofrece un "estatuto religioso". (6)

Pero esto no es todo; la eliminación —debido a las circunstancias— de un cuerpo de pastores con abstracta formación teológica favoreció un acercamiento entre la comunidad y su jefe. Este último ya no está impuesto a la congregación por decisión jerárquica; es el líder natural del grupo. Pertenece a la misma clase social, tiene los mismos problemas de existencia y de subsistencia que ella, piensa como piensan los fieles. Se ha hablado y escrito mucho respecto a los beneficios de la educación y a la necesidad de la formación teológica. No se trata de negarlos, pero habría que tomar en consideración que los años pasados en el colegio y en la universidad crean una mentalidad y necesidades diferentes de las del miembro obrero o campesino de una comunidad. Entre el pastor protestante tradicional (o el párroco católico) y sus fieles existe una distancia cultural y social que con frecuencia se transforma en abismo: el diálogo no se establece; el mensaje, la comunicación no llegan. El primero sigue siendo un extranjero para los segundos. El pastor pentecostal no conoce este problema; es la expresión de la comunidad reunida, las más de las veces, por su misma predicación; él re-presenta plenamente a sus fieles. Ese sistema que constituye un poderoso estimulante a la participación activa del fiel —ya que de ella depende el acceso a cargos más importantes—, debería ser objeto de la reflexión de las iglesias que quieren ser misioneras (trátese de misiones internas o externas). (7)

3. Esta distancia de la cual acabamos de hablar es una de las causas del cisma de 1909-1910. Para ser breve, se dirá que ese cisma proviene de la oposición entre una jerarquía eclesiástica de clase media dominada por el elemento extranjero, y el pueblo de los creyentes, de clase popular nacional; la primera llevaba una mentalidad religiosa racionalizante y los segundos una mentalidad religiosa mítica. Si el sustrato de la expansión pentecostal se debe buscar en la situación sociológicamente anómica —sin normas— de las masas chilenas, hay también que ver en ella la búsqueda de un modo de conocer a Dios y de expresar la fe de acuerdo con cierto tipo cultural. Para expresarlo en pocas palabras: el pentecostalismo chileno *desaliena a Dios,* porque libera al mensaje cristiano ya sea del lenguaje cultural

norteamericano (protestantismo misionero), ya sea de la cárcel dorada de un clero católico cuyas deficiencias, en los primeros decenios de este siglo, son hoy admitidas por todos.

Aquí también el pentecostalismo nos impone una línea de reflexión extraordinariamente fecunda. ¿No calificamos a la ligera de sincretistas —anatematizando así teológicamente de herejía— a ciertas disidencias cristianas en el Tercer Mundo, cuyo único crimen es tratar de liberar —por de pronto con poco acierto— al Evangelio que el misionero ha confundido durante demasiado tiempo con la cultura occidental que le servía de soporte? ¿No habría al contrario que valorizar este esfuerzo y apoyarlo, ofreciéndole ciertos instrumentos de trabajo (teología y ciencias sociales)? Por qué, en fin de cuentas, si el cristianismo busca la universalidad, debe poder ser traducido en términos culturales no occidentales, conforme al ejemplo de Paulo y a la decisión del Concilio de Jerusalén (*Hechos*, 15) donde se admitió que no era necesario hacerse (culturalmente) judío para poder ser cristiano.

4. La herencia metodista por una parte y la ausencia de teólogos por otra permitirán al movimiento chileno no anclarse en las normas dogmáticas del pentecostalismo internacional. El problema del bautismo de los niños hará fracasar en un principio, la absorción por las "Assemblies of God" de la Iglesia Metodista Pentecostal (poco antes de 1930). La ausencia de elaboración doctrinal dará a la doctrina del Espíritu Santo una ductilidad a mi juicio más bíblica. En efecto, ninguna rama del pentecostalismo chileno interpreta a la glosolalía (don de lenguas extrañas) como la prueba exclusiva del bautismo por el Espíritu, experiencia necesaria —según en pentecostalismo internacional— para acceder al cargo de pastor. Una encuesta limitada mostró que la mitad de los pastores pentecostales *jamás* había hablado en lenguas. Las manifestaciones "carismáticas" son, sin duda, signos de la posesión por el Espíritu, pruebas tangibles de Su presencia; pero el Espíritu es ante todo *poder de Dios para anunciar su palabra* a las muchedumbres. Más exactamente, la densidad de la posesión es correlativa con la intensidad del testimonio, así como lo testifica esta reciente entrevista con un fiel (setiembre de 1967):

"Una iglesia en la que se danza, en la que se habla en lenguas, en la que se profetiza, es una iglesia en la que el Espíritu está presente, en la que él entra en los corazones... y es una iglesia en la que mejor se da testimonio, en que los hermanos son más numerosos en predicar en la calle y más activos en todos los sectores. Es una iglesia que crece".

He aquí lo interesante. Los ritos de posesión son importantes, incluso, esenciales, ya que prueban que el espíritu está presente, no tanto en tal o cual individuo, sino en la comunidad. Pero estos carismas no están determinados de una vez para siempre por reglas doctrinales y normativas. Lo normativo se sitúa en otra parte: si el Espíritu está presente, entonces la comunidad es misionera, anuncia el evangelio y crece. Tenemos aquí un redescubrimiento de algunos de los esquemas presentes en el libro de los Hechos de los Apóstoles: Pentecostés permite ser testigo. Este redescubrimiento se hizo de modo espontáneo, respondía a una necesidad profunda, como lo prueba este testimonio de Hoover:

> "Cuando el Espíritu acababa de caer con poder, las personas bautizadas, niños, hombres y mujeres, se sentían impulsados a salir a la calle y a gritar en alta voz (su experiencia), a visitar a sus amigos y vecinos, a viajar a otras partes, con la única finalidad de llamar a los hombres al arrepentimiento y hacerles saber con su testimonio que una experiencia tan sublime está al alcance de cada uno, hoy, como era el caso en el tiempo de los apóstoles" [8].

Creación de comunidades activas, sin estratificación religiosa, surgimiento de un cuerpo de pastores representativos, autonomía financiera [9], traducción del evangelio en términos latinoamericanos, toma en serio del Espíritu Santo como poder de Dios; he aquí "materia para pensar", para los misionólogos profesionales y los responsables de las Sociedades de Misiones.

II. LA EXPANSIÓN

Si la primera expansión se debe ante todo a la sangría que los cismáticos provocan en las filas de los protestantismos importados, desde los años 30 —es decir desde el momento en que el crecimiento numérico adquiere el ritmo que mantiene hasta nuestros días— el reclutamiento se efectúa directamente en la masa popular chilena, cuyo catolicismo es un hecho más cultural que religioso. [10] El éxito es extraordinario —"una salida de mar" nos dirá un sacerdote—: el centenar de disidentes de 1909 es ahora más de medio millón. [11]

Hemos indicado más arriba algunos de los

factores internos al pentecostalismo que permiten comprender la revolución religiosa que introduce en Chile. Pero hay que agregar factores externos propios de la sociedad chilena. La historia del siglo XX chileno es la historia de una *sociedad en transición* cuya estructura tradicional de tipo señorial se derrite irremediablemente, sin que se imponga claramente sin embargo la nueva estructura a que aspiran sus dirigentes: la de una nación industrializada y urbana. La población crece, el campo —donde la explotación agrícola se manifiesta incapaz de mejorar su productividad, por falta de reformas radicales— expulsa hacia la ciudad a las bocas que no puede alimentar. La ciudad es ante todo Santiago, la capital en la que reside hoy cerca de la tercera parte de la población. Ahora bien —y aquí aparece el peligro que hay en aplicar con demasiada rapidez los esquemas europeos o norteamericanos a los países del Tercer Mundo— la urbanización no es, en este caso, indicio de *industrialización*. La urbanización implica más bien el desarrollo tentacular de una administración estatal y de servicios privados, que sin agregar un peso a la riqueza nacional, crean reflejos de consumidor. El crecimiento del sector terciario (servicios) no se debe a la expansión del sector secundario (industria): al contrario el primero precede y, por consiguiente, estrangula a la segunda. Dentro de este marco de "crisis económica permanente" (12) la migración no lleva de la hacienda a la fábrica, sino de la choza a la callampa. El desajuste de la infraestructura repercute en las conciencias y en las mentalidades. Si el emigrante pierde físicamente la seguridad —relativa— que le ofrecía su integración a esta familia extendida que le proporcionaba la hacienda, los que permanecen en los latifundios empiezan a dudar de los mitos ideológicos que aseguraban su estabilidad. Según Jorge Medina, estos mitos se resumen en tres creencias.

> "la creencia en el valor cordial de las relaciones personales; la creencia en el amparo que no podía faltar en un momento de crisis, y la creencia en el poder desconocido, y por eso ilimitado, del jefe." (13)

Los cambios en la infraestructura provocan el ocaso irremediable de esta forma paternalista de organización social, opresiva y protectora a la vez; las creencias se desvanecen también, pero sin que surjan nuevas ideologías y formas de organización que permitan a los individuos encontrar un fundamento a su equilibrio psicológico. En este largo recorrido de transición, caótico y doloroso, surge el hombre marginal, es decir el hombre sin estatuto, el hombre que no puede participar ni cultural, ni económica, ni políticamente en la vida y en las instituciones nacionales.

> "Los mejores observadores... en el momento actual de América Latina hacen hincapié en este fenómeno, y coinciden en una sola palabra —desarraigo— para indicar el estado psico-social de fuertes aglomeraciones, lo mismo urbanas que rurales". (14)

Se comprende entonces que el siglo XX chileno asiste al surgir de la protesta popular, al esfuerzo de las masas para organizarse y poner en discusión una sociedad que las aliena. En la alborada de este siglo estallan las primeras grandes huelgas, acompañadas de represiones policíacas cuya víctimas ascienden a millares. Alrededor de los años 30 —es decir exactamente en el momento en que el pentecostalismo toma, por su parte, un auge definitivo— se organizan los dos grandes partidos populares, el comunista y el socialista.

Protesta sindical y política, pero también y paralelamente, *protesta religiosa* expresada y canalizada por el pentecostalismo. (15)

Al hombre marginalizado ofrece el protestantismo la integración en una comunidad fraternal, un estatuto, en una palabra una dignidad humana, que se expresa en un conjunto de derechos y de deberes, siendo estos últimos considerados como privilegios. El hecho de tener que predicar en la calle, narrar su conversión durante los cultos de testimonio, participar financieramente en los cargos ¿no prueba que el más humilde de los "hermanos" es importante para la comunidad, que tiene una tarea que cumplir, una responsabilidad frente a ella? Esta participación en la tarea colectiva da un contenido y un sentido a la existencia individual. Al hombre asediado por un universo en el que el hambre, la enfermedad y la muerte son la dimensión permanente, el pentecostalismo anuncia un Dios que ama, que salva —concretamente: un Dios que "sana"—.

Es notable ver hasta qué punto el pentecostalismo reasume —dándoles una valoración nueva y poderosa— las tres creencias que constituyen el fundamento ideológico de la hacienda. La comunidad religiosa se construye en base a relaciones interpersonales y fraternales. Si en un barrio popular se pregunta a

los habitantes el motivo del éxito de los "canutos", la respuesta más frecuente es: *el compañerismo.* El apoyo mutuo, la ayuda al enfermo y al cesante rigen las relaciones humanas. Y también, a la imagen deteriorada del hacendado, cuya tiranía ya no está compensada por la protección otorgada, la sustituye la del pastor, padre protector, intermediario de la salvación, cuya fuente de poder ya no es desconocida sino re-conocida por cada uno, ya que se trata de un Dios percibido como presente, como actuante y poderoso. En el caos de la transición, la comunidad pentecostal se instala como una sociedad de *sustitución,* prolongando los elementos protectores de la sociedad tradicional junto con eliminar lo que el individuo sentía como oprimente.

III. PREGUNTAS Y REFLEXIONES

No hemos pretendido aquí bosquejar la historia del pentecostalismo, sino dar algunas llaves que abren a una reflexión y a unos problemas que superan ampliamente el marco de Chile. Algunos puntos se trataron ya en la primera parte. Aquí procuraremos destacar dos problemas actuales que debe afrontar hoy en Chile el pentecostalismo, para terminar con ciertas observaciones sobre los famosos "ritos de posesión".

1) Escatología y política

El principal elemento decorativo de los templos pentecostales es un cuadro de grandes dimensiones. Se ve un mar agitado rodeando un islote rocoso en el cual yace una Biblia abierta, iluminada por un rayo de luz que baja del cielo. En la Biblia se puede leer un versículo del estilo siguiente: "Venid a mí vosotros que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré" (Mateo 11, 28). El simbolismo es claro: [16] en un mundo de perdición y de desgracia, radicalmente malo, existen islotes de paz y de reposo, las comunidades cristianas. Es tarea de los elegidos ayudar a quienes se ahogan a encontrar allí refugio, pero obviamente no deben ni pensar en apaciguar este mar embravecido. La visión del mundo que difunde el pentecostalismo se funda en un dualismo radical que opone la iglesia al mundo, el Espíritu al diablo, lo espiritual a lo material.

La comunidad es el lugar donde se reagrupan los convertidos bajo la protección del Consolador, y a partir del cual *anuncian* un reino al que *esperan,* reino del cual la iglesia no es sino el signo; ni siquiera el primer segmento.

Anteriormente hemos insinuado que el socialismo y el pentecostalismo constituyen en Chile dos ideologías de la protesta que se desarrollan en un mismo período histórico, se alimentan de una misma rebeldía y se disputan la misma clientela, la de las masas populares [17]. Lo que precede muestra, sin embargo, hasta qué punto son antitéticos. El pentecostalismo condena al "mundo" y toma sus distancias respecto a él, *trasponiendo* las esperanzas humanas al anunciar un reino de Dios inminente pero *trascendente.* Es básicamente apolítico. El socialismo marxista y ateo, trabaja en la realización de un reino de los hombres *inmanente.* El maridaje de un dualismo radical y de una escatología que se ciñe a esperar un reino ultra y postmundano, lleva necesariamente al pentecostalismo —como cualquier "a-politismo"— a constituirse en ideología del orden y no del movimiento, de la conservación más bien que de la transformación. [18]

En un país cuya problemática dominante es la búsqueda del desarrollo, esto no deja de tener importancia. Yo estaría incluso tentado de decir, subjetivamente, que es angustioso. Y lamentaría que el pentecostalismo no haya podido alimentarse de esta tradición cristiana, siempre aplastada pero siempre renaciente, que pasa por los anabaptistas de un Thomas Münzer, las sectas inglesas llamadas revolucionarias del siglo XVII y tantas otras disidentes, que lucharon para que "venga el reino".

2) Imitatio Ecclesiae catholica

La protesta pentecostal que no acepta nada del mundo, acaba por no rediscutir nada de él. Del cielo vendrá el Reino, pero mientras tanto hay que acomodarse con la sociedad ambiente. La ausencia de una ética social —inútil ya que el Evangelio no consiste en transformar la sociedad sino en anunciar la venida de otro reino— ahorra al pentecostalismo un análisis crítico detallado del mundo ambiente y lo lleva a menudo —¡paradoja aparente pero, en fin de cuentas, rigurosamente lógica!— a aceptar en bloque su normas y valores. He aquí algunos ejemplos.

Los muebles que adornan el escaño de los templos, las normas de cortesía y de buen comportamiento, el traje del pastor y de los ancianos revelan aspiraciones camufladas a

inconscientes; se inspiran muy directamente, tal vez con un desajuste temporal de uno o dos decenios, de las costumbres propias a la pequeña clase media, es decir a las categorías sociales inmediatamente superiores a las que pertenecen la mayoría de los fieles. [19]

Un pastor de una gigantesca iglesia de Santiago, después de participar en el Congreso Evangélico de Berlín (1967), narraba sus experiencias durante un culto: "Yo que no soy nada, porque el Señor nos ha escogido, me encontré con los grandes de este mundo. Estaba, yo el más pequeño, con el gran teólogo X y con el gran evangelista Z... y al volver por Inglaterra, fui recibido por un ministro... yo, con los grandes de este mundo... he aquí lo que Dios ha hecho de nosotros; de mí que soy el más pequeño". Y la muchedumbre de fieles que acompañaba sus discursos con "Amén", "Aleluya", "Gloria a Dios", honrada ella misma en la persona de su pastor, accedía ella también a las puertas del poder.

Tocamos aquí un punto delicado, el punto más tangible de cierta evolución en los dirigentes de las principales denominaciones pentecostales: la toma de conciencia de su número y del poder potencial que representan, así como de su deseo de acceder a un *estatus* social reconocido.

Este deseo inconsciente de desquite social a través de la integración, la necesidad de ser reconocido —pese al obstáculo de las divisiones— como la segunda (¡sino la primera!) fuerza religiosa del país se transparentan en una serie de amplios proyectos, que se inspiran directamente de la gran rival, la *iglesia renegada* pero *envidiada*, la Iglesia Católica.

Primero, la obsesión de renunciar a los lugares de cultos precarios para adquirir grandes iglesias, bien visibles, cuya "sola presencia sería un culto rendido a Dios". Ya la Iglesia Pentecostal de Chile dispone en Curicó de un nuevo templo que los habitantes llaman la basílica. El pastor, cuyas palabras acabamos de citar, anunciaba a los suyos durante el mismo culto la construcción de un templo que podría dar cabida a 15.000 personas: "Los católicos tienen una catedral. En ella caben 3.000 personas y la llaman catedral. Entonces, ¿por qué no podríamos llamar catedral a nuestra iglesia que dará cabida a 15.000 personas?" (aquí el público reaccionó con un entusiasmo desbordante).

Se manifiesta también un deseo de clericalización. Se sabe que las iglesias pentecostales, que han reintroducido el cargo de obispo, pertenecían a la tradición metodista donde el cargo episcopal es administrativo. Pero recientemente se produjo cierta desviación, inspirada también por el catolicismo, pero a la cual el anglicanismo da una justificación protestante. Tal obispo pentecostal, por ejemplo, pidió a su colega anglicano presidiera su instalación: conscientemente deseaba recibir la "sucesión apostólica". Asimismo, un superintendente propuso crear un episcopado "que tenga no sólo cargos administrativos, como el obispo metodista, sino una dignidad y un prestigio espirituales". La idea está flotando y aunque tenga pocas probabilidades de realizarse, refleja esta necesidad de consideración y de respetabilidad que obsesiona a ciertos dirigentes.

En tercer lugar, el fabuloso proyecto de una Universidad Evangélica. En este caso, a la necesidad de integración se agrega el deseo de preservar la "segunda generación" de las contaminaciones ateas (universidad del estado) o católica (universidad católica), ofreciéndole la protección del invernadero. Pero la escasez actual de los hijos de pentecostales que acceden al bachillerato deja perplejo al observador. Tal vez la mutación de un primer proyecto de escuelas primarias o profesionales en proyecto de universidad se deba a ciertas "intervenciones extranjeras".

Finalmente notemos la idea, siempre discutida pero siempre retomada, de un partido político "que exprese nuestra fe y nuestros deseos". Esto parece en contradicción con lo que decíamos más arriba, pero no tanto como podría pensarse: el mandamiento paulino del respeto por las autoridades condujo siempre a los pentecostales a conformarse a la ley. Ahora bien la ley obliga a votar. De ahí que la selección política consista en escoger el partido que exprese mejor los intereses protestantes: se elimina a los partidos socialistas por ateos y a los partidos de derecha por católicos. El radicalismo anticlerical recuperaría la mayoría de los votos protestantes [20]. Pero aquí también, el tomar conciencia de constituir un cuerpo potencial de unos 300.000 electores, a lo menos, abre la puerta a la tentación: "los católicos tienen su partido y nosotros ¿por qué no?"

No es extraño que, en su competencia con la Iglesia Católica, los pentecostales lleguen a imitarla en sus soluciones más tradicionales. Tal vez sea una lástima, sobre todo en el momento en que un generoso impulso de "aggiornamento" lleva a importantes sectores de esta iglesia a cuestionar sus instituciones y a oponerse a la solución del partido llamado cris-

tiano. Para terminar con este punto, subrayemos que estos proyectos, más que perfilar el rostro de la iglesia pentecostal de mañana, indican una necesidad de poder, el descontento de ser tratados como "iglesia de los pobres", y un deseo de obtener un certificado de respetabilidad. Los numerosos obstáculos —divisiones del movimiento, finanzas, pero también oposición doctrinal— que se oponen a estos proyectos, hacen sospechar que sólo una mínima parte de ellos se podrán realizar a corto e incluso mediano plazo.

3) Los "carismas pentecostales", ¿piedra de escándalo de un diálogo ecuménico?

Las famosas "manifestaciones carismáticas", como el baile en el culto, las profecías, las visiones, la glosolalía, han dado lugar en Chile a un debate apasionado entre pentecostales, protestantes tradicionales y católicos. La oposición sigue latente, pero la polémica disminuyó, sobre todo por falta de argumentos nuevos. Uno puede, en efecto, preguntarse si el "impase" no es inevitable cuando, bajo las apariencias de un debate *teológico*, cada clan esconde sus a priori bajo afirmaciones dogmáticas, en vez de enfrentar abiertamente las dificultades ya presentes en el texto bíblico. Así, por ejemplo, un pastor protestante negará que aquellos fenómenos puedan provenir del Espíritu, y que los poseídos sean mentalmente transportados en otro mundo: ¿cómo podrían en este caso oír el sonido de la campanilla con la cual el pastor indica el fin del "tiempo de expresión libre"? (21)

Este tipo de explicación evoca notoriamente el caso de aquel poseído de la Edad Media que entraba en trance cuando oía la palabra "Espíritu Santo". Sus jueces le leyeron rápidamente en latín algunos textos en que aparecía este título y el acusado permaneció impasible. Fue quemado porque si fuese realmente poseído por el Espíritu, este último, que entiende el latín, debería haberse apoderado del poseído.

Signos de la presencia del Espíritu para unos, supersticiones y falsas creencias para otros. Los inquisidores sacan también sus armas de otro arsenal, el de la psicología, para reducir al pentecostal a un enfermo mental o, al menos, a una persona que tiene serios problemas de patología social. No es imposible que existan casos aislados, pero no seamos demasiado crédulos ya que:

1) en este caso casi dos tercios de la población chilena que, de hecho, se enfrenta con serios problemas de subsistencia, serían susceptibles de semejante explicación.

2) Habría que aplicar esta teoría, por ejemplo, a los innumerables jóvenes conquistados por la música de los Beatles. Es notable la similitud de estructuras que existe entre un culto de tipo pentecostal y una manifestación en que los "fans" participan en la música de sus ídolos (22). Volveremos más adelante sobre este punto.

3) Por fin, la explicación por la compensación psicológica puede aplicarse a cualquier fe religiosa.

Esto invita a ser prudente. En las líneas que siguen, no pretendemos resolver el problema sino desenmarañar un poco la madeja para que un debate teológico lúcido pueda establecerse.

1. La famosa explicación psicológica no es nueva. Balandier (23) encontró documentos del siglo XVI que relataban la polémica entre el doctor Jean Wier, que abogaba por la enfermedad mental de los poseídos, y Jean Bodin (procurador de Enrique III de Francia), que escribía: "Las hechiceras que llevamos todos los días a la hoguera son sanas y fuertes y no tienen, se lo aseguro, ninguna enfermedad de la vesícula". Y Balandier comenta: "El (Bodin) presiente el acto de voluntad y no la sumisión a un desorden físico que afectaría al individuo; presiente la búsqueda de caminos de conocimiento fundamentalmente rivales" de aquellos promovidos por la iglesia cristiana.

Esto nos lleva a una primera línea de reflexión. Los ritos de posesión se encuentran en la mayoría de las religiones. El cristianismo primitivo los conoció, reinterpretándolos (dones del Espíritu). Paulo (I Cor. 13 y 14) se manifiesta notoriamente incómodo. Se siente que preferiría tal vez eliminar la glosolalía, pero que se enfrenta con una tradición bien establecida. No se atreve a quitarles su estatuto de "carismas" pero recomienda aspirar a "carismas superiores" (I Cor. 12, 31). Desde el principio de la era constantiniana, la iglesia cristiana reduce su carismas al rango de manifestaciones paganas y los persigue. Las iglesias de la Reforma harán lo mismo, pero ellos reencontrarán su lugar en todos los movimientos de la Tercera Reforma. Final-

mente están presentes en toda la tradición mística, dentro o fuera de las grandes iglesias.

Este breve bosquejo lleva a pensar que el problema no es solamente teológico y que Balandier utiliza términos adecuados cuando habla de *vías de conocimiento*.

2. Una segunda línea de reflexión podría partir de la idea del *lenguaje*. Por lo demás, el término de glosolalía que designa tanto la expresión "lenguas *extrañas*" (balbuceos, etc.) como "lenguas pretendidas *extranjeras*", nos abre este camino. Todas las narraciones de conversión que hemos podido obtener, subrayan la impresión física de cambio que ha tenido el testigo. Su visión del mundo, de su barrio, de su calle, de sus familiares, se transforma. Se produce un violento choque psicológico que necesita ser exteriorizado. El lenguaje conceptual no basta para expresar lo inefable de la experiencia vivida, sobre todo cuando se trata de personas con lenguaje limitado por la falta de formación escolar. Pero no sólo para aquéllas: el mismo Blaise Pascal dio testimonio de la deficiencia del lenguaje cuando se trata de dar cuenta de su encuentro con Dios.

3. A las dos líneas precedentes se puede agregar una tercera, complementaria. El modelo del culto es *el tiempo pleno* por excelencia, el momento en que esta sociedad de sustitución, que es la comunidad pentecostal, manifiesta lo más intensamente su sublimación de un mundo presente por la comunión fraternal en presencia de Dios. Entonces las manifestaciones aparecen como una "vía del conocimiento" mística, una tentativa de comunicar una experiencia religiosa y comunitaria inefable, un lenguaje de reconocimiento (en los dos sentidos de la palabra) y una técnica no sólo de comunicación sino más bien de comunión.

Resulta demasiado fácil explicar estos fenómenos sólo por la frustración económica o las deficiencias culturales de las masas populares. Estos factores intervienen, sin duda alguna, pero el problema que nos interesa se encuentra también en situaciones que están ausentes: ya sea en las nuevas instituciones creadas por la juventud (movimientos *hippies*, moda sicodélica, los Beatles) que presentan todos los signos exteriores de un culto secularizado; ya sea en ese fantástico movimiento de "pentecostalización" que atraviesan los protestantismos y el catolicismo de los Estados Unidos o de Escandinavia. La ciudad secularizada, donde el hombre está obligado a expresarse constantemente en términos racionales, otorga un lugar privilegiado a un modo de expresión, el de la razón, e intenta eliminar a los demás. Desde aquel momento, empieza el combate del hombre para tratar de encontrar canales que le permitan expresar y satisfacer su otras gamas de necesidades.

---

(1) El autor —sociólogo y miembro de la Iglesia Reformada— presenta y discute aquí algunos resultados de una investigación publicada en julio de 1968 bajo el título de *El refugio de las masas. Estudio sociológico del Protestantismo chileno*. (Edit. del Pacífico, Santiago).

(2) W. C. HOOVER: *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile*, Santiago, 1931 p. 14

(3) Ibid. p. 33.

(4) Ibid. p. 62. El subrayado es nuestro.

(5) Ver J. MILTON YINGER, *Religion, Société, Personne*, subtítulo "Pour une meilleure Typologie" (des types d'organisations religieuses), Ed. Universitaires. París, 1964 (traducido del inglés).

(6) J. L. POPE, *Millhands and Preachers*, New Heaven, 1942, p. 137.

(7) Participando como observador en el Sínodo de la diócesis católica de Santiago (setiembre de 1967) comprobamos que el problema de la distancia entre el clérigo y el laico fue intensamente debatido, a propósito de una revisión radical de la formación sacerdotal. Y hubo referencias explícitas al ejemplo pentecostal.
Para un ulterior estudio del tema, ver *International review of Missions*, abril de 1967 (Vol. LVI, Nº 222): "Theological, Education for Mission"

(8) HOOVER, op. cit. p. 43.

(9) La autonomía financiera se debe a la responsabilidad del fiel en esta materia. El pentecostalismo chileno tuvo la originalidad de reintroducir la práctica del "dinero del culto", que constituye el sueldo del pastor. En una buena comunidad, cada familia entrega más o menos el 5% de sus entradas al pastor: 20 familias bastan para asegurar al pastor una entrada igual al promedio de sus entradas.

(10) En efecto, el pueblo chileno tiene una "práctica de temporada" (G. Le Bras): Bautismo, Primera Comunión, Matrimonio y Extrema Unción.

(11) Para un análisis estadístico del desarrollo del movimiento pentecostal chileno, ver "La expansión protestante en Chile". *Cristianismo y Sociedad*, Nº 9-10. Montevideo, Uruguay, pp. 19-43.

(12) Vea el excelente estudio *Chile, un caso de desarrollo frustrado*, de A. PINTO, Edit. Universitaria, Santiago, 1958.

(13) J. MEDINA, *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico*. B. Aires, Solar/Hachette, 1964, p. 39.

(14) J. MEDINA, op. cit. p. 39.

(15) Lo entendió muy bien nuestro informante citado en p. 288, al considerar que el sindicalismo y el pentecostalismo son los dos únicos canales institucionales de "progreso" abiertos a las masas populares.

(16) Prescindimos aquí de la bibliolatría latente expresada en este cuadro.

(17) Desde unos diez años, una nueva fuerza se ha introducido con pujanza, la democracia cristiana, que enreda los naipes, al tratar de integrar el sentimiento religioso, la necesidad de una revolución

socio-económica y el respeto por una libertad definida en términos liberales. Su éxito (accedió al poder en 1964) no es independiente de sus ambigüedades, las que podrían también provocar su decadencia.

(18) Es obvio que este esquema teológico tiene raíces psicológicas. Cuando un pastor exclama: "Salimos del mundo; ¡no vamos ahora a volver a entrar en él!" expresa *también* el miedo por un mundo brutal en el que fuerzas oscuras —hambre, enfermedad, muerte— oprimen al hombre.

(19) El acercamiento cultural a la clase social inmediatamente superior, realizado por las sectas a-políticas, es una antigua tesis de la sociología religiosa norteamericana. Nos parece aplicarse perfectamente a nuestro caso.

(20) Aquí también la democracia cristiana enredó los naipes, sobre todo cuando, en las últimas elecciones presidenciales, sólo quedaban en pugna su candidato y el de la coalición socialista-comunista. ¿A quién escogerá el protestante, el "peligro rojo" o el "peligro negro"?

(21) Este caso se encuentra en la tesis de doctorado de J. B. KESSLER. *A study of the Older Protestant Missions and Churches in Perú and Chile.* Goes, Holanda, 1967. Ilustra admirablemente lo que llamábamos más arriba la canalización de las "manifestaciones carismáticas" por las instituciones.

(22) Véase la película "La cumbre y el abismo" ("Privilege").

(23) G. BALANDIER, *Afrique Ambigüe*, Plon, París, 1957, pp. 50-51.

DANIEL PALMA

SEISCIENTOS MIL EN CHILE

MÁS ALLÁ DE ESA ELITE

—¿Qué está haciendo ahora en Santiago, pastor Palma?

—Soy profesor de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, un movimiento que pretende llevar la renovación o profundización de la fe cristiana al nivel congregacional, es decir más allá de esa elite que generalmente es la que ha recibido los beneficios de la educación teológica, ¿no? Participan en ella algunas iglesias tales como la Metodista, la Anglicana, la Wesleyana, la Pentecostal, bueno, una de tantas iglesias pentecostales...

—¿Cuál?

—Aquélla a la que yo pertenezco: Misión Iglesia Pentecostal.

—¿El ecumenismo se da tanto en el cuerpo de profesores como en el alumnado?

—Sí, sí. Actualmente, en el profesorado hay dos metodistas, un anglicano, y un pentecostal, que soy yo; enseño teología práctica.

—¿Cuáles son las otras materias?

—Hay un departamento de Biblia. Y además historia de la iglesia, idioma griego, ética, sociología. En el departamento de Biblia, desde luego, hay varias ramas; introducción, exégesis, teología sistemática,...

—¿Cómo caracterizaría al alumnado?

—Se distribuye en tres niveles, podríamos decir. Primero, el nivel universitario: después de haber cursado humanidades o sus equivalentes, hacen dos años de estudios con nosotros, luego un año de práctica y en seguida pueden pasar a completar sus estudios teológicos en la Facultad de Teología de Buenos Aires. Segundo, el nivel medio. Funciona en horario vespertino, y yo diría que hay que darle preferente atención, porque en general el pueblo evangélico chileno se ha desarrollado en ese nivel de escolaridad y es allí donde se reclutan más alumnos; ahí asisten con cierta frecuencia pastores que ya están en ejercicio pero que no han tenido una preparación teológica sistemática; también hay laicos, y entre ellos mujeres. El tercer nivel es el básico o congregacional. Por definición, la Comunidad tendría que dedicar el máximo de su tiempo y esfuerzo a este nivel. El origen de la Comunidad misma tuvo por objeto la atención de la educación teológica al nivel congregacional, saliéndonos así del marco del seminario común, tradicional. Pero en la práctica se produce una tensión, porque por un lado el trabajo a nivel congregacional se hace bastante difícil ya que las congregaciones mismas no siempre ven como importante o necesaria la reflexión teológica. O tal vez no tendría que decir "las congregaciones". En Chile más bien es un problema creado por el liderazgo, por el

pastorado actual, que yo diría se caracteriza por una "amable hostilidad" hacia el teólogo. En realidad, en las congregaciones mismas se advierte un apetito saludable por reflexionar más hondamente en las implicaciones teológicas de nuestra fe cristiana. Pero los líderes no siempre favorecen ni estimulan esta reflexión. Generalmente en nuestras iglesias pentecostales el programa de trabajo se recarga en el aspecto evangelístico. Puede decirse que de lunes a domingo las congregaciones están ocupadas en reuniones de predicación, de oración, de testimonio, dejando poco tiempo o casi nada a una labor de preparación.

—¿Cuántos pentecostales estudian en la Comunidad?

—A nivel universitario ninguno. A nivel medio, de un 10 a un 20% del alumnado. A nivel básico, se trabaja preferentemente en las iglesias pentecostales.

—Habitualmente se dice que el pentecostal no es hombre muy bien dispuesto para el ecumenismo, de manera que la Comunidad puede ser una ocasión excelente para mejorar su disposición al respecto.

—Sí. Nosotros usamos más bien el término "interdenominacional" para el trabajo dentro del protestantismo. En este momento en Chile estamos viviendo un período bastante crítico en cuanto a las relaciones interconfesionales. Yo diría que hace más de diez años el movimiento evangélico chileno ha carecido de líderes honestos, bien intencionados y con clara visión; ha estado en manos de gente más audaz que capaz. Se puede demostrar este juicio un poquito duro con la dolorosa experiencia que el pueblo evangélico chileno tuvo que experimentar con la intromisión de la ayuda intereclesiástica extranjera. Quiero referirme en este punto concretamente a la presencia de Church World Service, organismo intereclesiástico e internacional de ayuda y de asistencia social. Los resultados en Chile fueron más que dolorosos. La harina, la ropa repartida ya se consumió, pero ha quedado toda una secuela de mal testimonio y de corrupción por causa de esos fondos venidos desde afuera. Quisiera destacar la honrosa excepción de la Iglesia Evangélica Pentecostal, una de las más grandes que funcionan en el país, que supo mantenerse totalmente marginada de esa "ayuda" que, repito, no hizo otra cosa que corromper más la débil moral de los dirigentes del movimiento evangélico chileno.

—¿Esa ayuda venía con su cortejo de condicionantes ideológicas?

Difícilmente el pueblo chileno podría darse cuenta de ese elemento. Personalmente creo que es inevitable la presencia de una ideología americanista pro yanqui. Bástenos recordar que en las casas pastorales o en los locales de predicación transformados de momento en depósitos de combustibles o de ropas que serían repartidos al indigente pueblo chileno había que colocar necesariamente un tremendo cartel donde se leía el origen de esta "ayuda". "Del pueblo de los EE.UU. al pueblo de Chile", de modo que era evidente detrás de eso una propaganda pro yanqui.

—¿La Iglesia Evangélica Pentecostal fue la única excepción?

—Posiblemente hubo otras.

LOS PASTORES, LOS CAUDILLOS

—¿Cuántas iglesias pentecostales existen ya en Chile?

—Lamentablemente hay que decir que contamos por lo menos con 200 organizaciones pentecostales independientes unas de otras.

—¿Con cuántos fieles?

—Aproximadamente seiscientos mil.

—¿Cuántos en Santiago, cuántos en provincias?

—Se acusa más o menos un 10 u 11% de evangélicos en todo Chile. Alrededor de 80 a 120 mil están en Santiago. Y el resto en provincias, especialmente en el sur, en Concepción y Temuco. Dudo que en Chile haya un lugar o pueblo desprovisto de un local pentecostal. Hasta en la isla de Pascua, la Iglesia Evangélica Pentecostal tiene destacado un obrero desde hace ya unos cinco años. A ojo de buen varón, puede decirse que de 100 evangélicos por lo menos 70 son pentecostales, en Chile.

—¿Cuántas son nacionales, entre aquellas 200 organizaciones que dividen al movimiento?

—Una gran mayoría. De origen extranjero no habrá más de diez, siendo algunas de ellas bastante importantes: Asamblea de Dios e Iglesia de Dios, de origen norteamericano y otra Asamblea de Dios de origen sueco.

—¿Algunas organizaciones han ingresa-

do ya en el Consejo Mundial de Iglesias?

—**Dos, y las dos de tipo nacional: la Misión Iglesia Pentecostal y la Iglesia Pentecostal de Chile. En ambos casos a iniciativa de sus respectivos líderes, que dieron estos pasos no tanto por un verdadero interés en el quehacer ecuménico sino por pretensiones de tipo personal y oportunista.**

—¿Puede decirse todavía que en Chile el pentecostalismo mantiene su ritmo de crecimiento galopante?

—Quizás el ritmo de crecimiento no sea tan explosivo como hasta hace 10 ó 20 años. Sin embargo, debe admitirse que su crecimiento no se ha detenido, hablando en término de números, pero debido principalmente a la labor siempre tesonera y abnegada del pueblo pentecostal, de la congregación pentecostal, que sigue trabajando a pesar de sus dirigentes.

—Muchas veces —se ha dicho— estos dirigentes aparecen con los auténticos rasgos de un caudillo.

—Efectivamente. Se dan esas capacidades naturales para el liderazgo, que se puede desarrollar en el club deportivo, en el gremio o en cualquier otro grupo comunitario. En la iglesia pentecostal, esa capacidad adquiere ciertos rasgos carismáticos que lo subliman un poco no en la presencia del pueblo pentecostal. La crítica que yo constantemente estoy haciendo a nuestros líderes es que sus dotes personales de dirigentes más bien se usan en términos de provecho inmediato, personal, y no como un servicio a la comunidad que los sostiene.

—¿Siguen multiplicándose las nuevas organizaciones, esto es, la fragmentación del movimiento en multitud de denominaciones?

—Lamentablemente ese es un problema que hasta hoy no se ha podido resolver, y en una buena medida tiene que ver con lo anterior.

—¿Disputas entre caudillos?

—Claro. Donde las iglesias se limitan a sufrir las consecuencias.

—Pero el caudillo cismático, ¿se lleva consigo, normalmente, un sector de la iglesia a la que inicialmente pertenecía?

—Generalmente es así; siempre hay un grupo que simpatiza con el que sale y otro con el que queda.

—¿Algunos de estos pastores caudillos han sido también caudillos políticos?

—Me parece que en Chile no hay muchos casos de éstos. Personalmente he sabido de un caso muy singular, un tipo que sin ser miembro de ninguna iglesia pentecostal ha logrado acomodarse, como dicen ustedes los uruguayos, aprovechándose del caos provocado en el Concilio Evangélico de Chile, en favor de la Democracia Cristiana.

—Pero en general se dice que los pentecostales aparecen como marcadamente indiferentes a una perspectiva política, encerrados en una comunidad de fe que funcionaría en forma un tanto excluyente respecto de quienes no participan en ella, y totalmente volcados a la espera de un Reino que no llegan a ligar con esta tierra. ¿Tendría usted por adecuada esta descripción del pentecostalismo típico, hoy en día?

—Creo que esa huelga política que se atribuye al pentecostalismo chileno habría que explicarla un poquito. En general, la masa pentecostal carece de una reflexión política madura. Pero con esto no hace otra cosa que compartir una característica que corresponde a casi todos nuestros pueblos latinoamericanos. Por otro lado, es verdad que la conversión al Evangelio en el movimiento pentecostal sumerge al hombre en una actividad testificante que le absorbe prácticamente todo su tiempo. Sin embargo, se advierte una nueva postura en este aspecto. Hay una verdadera renovación, especialmente a nivel de la juventud. Muchos de ellos cursan el liceo; otros ya han llegado a la universidad. Ello los arranca del encierro comunitario pentecostal. Es nuestra esperanza que estos valores jóvenes, además de reflexionar más profundamente su fe cristiana, capten el papel que les corresponde jugar en este momento de verdadera transición histórica. Yo he observado en Chile una verdadera preocupación por interpretar a la luz del Evangelio la actual situación política del país. No son pocos los hermanos pentecostales, especialmente en la zona del carbón, zona minera, que están luchando codo a codo con sus compañeros de trabajo por reivindicaciones socio-económicas que estiman impostergables. Recordamos en este punto a la figura del pastor Víctor Mora, quien jocosamente a veces dice que nadie puede ser miembro de su iglesia a menos

que sea socialista... Tiene 80 años, trabaja en la zona del carbón, es un hombre conocido por su sensibilidad político-social en favor de la clase obrera. Hay que tener presente además que es en el concepto popular chileno —y no sólo en el pentecostal— que la política está considerada como una actividad un tanto corrompida. No hace muchos meses, en televisión, se descubría precisamente este problema, y hubo parlamentarios que denunciaron la realidad de esta aseveración popular, porque es evidente que en ciertos sectores hay una especie de profesionalismo político que se hace necesario para la mantención del "orden", del statu quo. Pero por otro lado se da el caso de parlamentarios y de hombres públicos que con verdadera vocación se entregan al quehacer político procurando servir a su pueblo. En algunos sectores de la iglesia pentecostal nos hemos preguntado hasta qué punto nosotros hemos faltado a esa actividad, por temor a ensuciarnos. Hace un par de semanas, el presidente de una agrupación de iglesias pentecostales de tipo libre nos consultaba sobre un proyecto que dice relación con la formación de un movimiento de acción cívica evangélica, que ya está en marcha y se dedica a estudiar la situación contemporánea.

—Sin pretensiones de convertirse en un partido político, supongo.

—Claro.

"TODITOS JUNTOS"

—Para dar alguna motivación del retraimiento político del pentecostal se ha hablado, pastor Palma, de la concurrencia de dos factores: una vivencia de la comunidad de fe como única comunidad posible, que excluiría a los que no la integran, y una esperanza del Reino totalmente desprendida de un quehacer en esta tierra. ¿Le parece a usted que ambos factores son reales y, de serlo, tan fuertes como se pretende?

—Hay algo de verdad en ese asunto ¿no? Pero me parece que no es todo. Yo creo que lo que dije antes es más importante que eso. Es lo común al pueblo latinoamericano. Aunque no se puede desconocer ese marcado acento escatológico que nos ofrece el Nuevo Testamento y que ha logrado impactar hondamente al pueblo evangélico pentecostal.

—¿Cómo se manifiesta? ¿Por ejemplo en el himnario?

—Claro. Muchos de nuestros himnos y "coritos" —frases cortas que se cantan— expresan "la esperanza de gloria" que alienta al creyente en su vida cristiana. Por ejemplo el corito

allá en el cielo, allá en el cielo,
[allá en el cielo
no habrá tristeza ni llanto ni
[más dolor
porque estaremos toditos juntos
[allá en el cielo
alabando al Salvador.

Ahí se puede apreciar la idea de la esperanza "allá en el cielo" contrastando con la idea de sufrimiento y tristeza que fatalmente caracteriza a este mundo.

—Y la idea de comunidad también: "toditos juntos"; se dice que para el pentecostal hay una vivencia cotidiana de la comunidad de fe.

—Sí, casi cotidianamente los fieles se reúnen y el propósito de estas reuniones tiene que ver más con una necesidad de consolación, de fortalecimiento espiritual, que con una consciente preparación para el servicio a la comunidad. La gente va a la iglesia para alabar al Señor, para escuchar su palabra, para orar, para entregar sus ofrendas al Señor, pero son pocas las personas que ven a la comunidad cristiana como el centro de entrenamiento y de fortaleza moral y espiritual que los capacitará para enfrentar valientemente las fuerzas del mal que imperan en nuestra sociedad. Generalmente se entiende por "servir al Señor" el acto de salir a predicar al aire libre, actividad que hasta hace diez o veinte años se hacía en términos muy profundos pero que ahora se está transformando en un mero rito religioso, es decir, se sale a la calle con nuestros cánticos, se gritan textos bíblicos y algún hermano predica denunciando el pecado y la necesidad de arrepentimiento. La debilidad de este trabajo en este momento yo la veo en el hecho de que el concepto de pecado se limita a fumar y tomar tragos, pegarle a la mujer o meterse en los salones de juego, hechos que evidentemente son malos en sí pero no corresponden a la raíz del mal, precisamente. Mucho menos se atacaría con esta visión limitada del pecado estructuras u organizaciones que sólo engendran una situación de injusticia y de mi-

seria sino que provocan directa o indirectamente, o engendran, diría mejor, una situación de violencia.

—En la alabanza al Señor, ¿los pentecostales tienen acaso algún modo peculiar, popular, propio, de nombrarlo? ¿Algún nombre evangélico preferido? ¿O algún nombre folklórico?

—Jesucristo. La popularización no ha llegado al extremo de darle un nombre criollo.

—¿Son frecuentes las manifestaciones del "don de lenguas"?

—Se manifiestan preferentemente en las iglesias pentecostales de tipo americano, es casi un "don importado". Las iglesias nacionales, en este aspecto, tienen mucho más profundidad teológica que las iglesias americanas, porque no limitan la manifestación del Espíritu Santo a uno de los dones, el hablar en lenguas, que ya al apóstol Pablo le creó un poco de dificultad en la iglesia de Corinto.

—¿Cómo se refleja económicamente la comunidad de fe entre los pentecostales?

—En este sentido, el pentecostal foráneo tiene mucho que enseñarle al nacional, porque éste conserva un sistema financiero literalmente bíblico pero que no ofrece garantías de honestidad en esta hora que vivimos. Me explico. En el Antiguo Testamento Malaquías 3,10 leemos que los diezmos debe ser llevados al La interpretación de esto favorece exclusivamente al pastor. Exclusiva y personalmente. El pastor se adueña de esta contribución que los hermanos llevan con toda sinceridad y generosidad. Por supuesto hay honrosas excepciones y aquí cabría destacar la figura de un Feliciano Palma, pastor pentecostal en la zona de Curacautín, quien al morir a la edad de 84 años tenía sólo 200 escudos en el bolsillo pero que deja una obra que se extiende hasta Temuco y que cruza la frontera argentina llegando a Zapala Cipoleti, el valle del Río Negro, hasta Bahía Blanca. En términos materiales el pastor promovió la obra en todo este vasto sector adquiriendo terrenos, levantando templos, en una palabra, utilizando el dinero de los hermanos en obras de caridad, de beneficio al prójimo y en dar algunas comodidades para el desarrollo del culto. Este caso contrasta como el día a la noche con el de aquellos pastores pentecostales que exhiben jugosas cuentas bancarias a costillas de sus hermanos que no han sabido discernir el cómo y el por qué del dinero en la obra del Señor.

—¿Cómo son elegidos los pastores? ¿Por cuánto tiempo?

—Generalmente los pastores surgen del trabajo mismo desarrollado en una iglesia local. Primero es un predicador al aire libre, luego es un predicador en el púlpito, enseguida llega a ser miembro de la junta oficial, más tarde se le puede asignar algún campo nuevo, que puede convertirse posteriormente en un pastorado.

—¿La aceptación de la junta oficial es decisiva? ¿O depende acaso de toda la asamblea de fieles? En otros términos, ¿estos procedimientos son los de una "democracia representativa" o una "democracia directa"?

—En realidad las congregaciones muy pocas veces pueden opinar efectivamente sobre la designación del pastor. Esto más bien lo determina la junta oficial en algunos casos, pero en otras organizaciones más grandes y más autocráticas lo decide prácticamente la jerarquía, esto es, el directorio o el grupo que dirige un determinado grupo de iglesias. El criterio que generalmente se utiliza para la designación de un pastor no siempre es neotestamentario ni fiel a una vocación divina, más bien se elige a aquellas personas que han mostrado una buena dosis de servilismo en el desempeño de sus tareas, servilismo a la jerarquía, ¿no? Muy recientemente, se advierte en algunos sectores pentecostales la necesidad de sacudir ese yugo pesado y darle importancia a una preparación pastoral más responsable, es decir, llevar al pastorado a aquellos hombres que tengan una verdadera vocación de servicio a la comunidad y no meramente a la jerarquía u organización.

—¿Y hasta cuándo ejercen el pastorado?

—Prácticamente es una profesión vitalicia. En el sector pentecostal generalmente quedan por toda su vida en el pueblo o la ciudad que les ha correspondido trabajar. No existe el concepto de pastorado itinerante.

JULIO DE SANTA ANA

ISAL, UN MOVIMIENTO EN MARCHA

EN mayo de 1957 el Consejo Mundial de Iglesias, en colaboración con varias organizaciones ecuménicas evangélicas de América Latina, organizó una serie de consultas sobre la responsabilidad cristiana en áreas de rápidos cambios sociales. La más importante de todas ellas tuvo lugar en Brasil, donde el sector de responsabilidad social de la iglesia de la Confederación Evangélica del Brasil llevó a cabo una obra muy importante procurando despertar la conciencia de los cristianos evangélicos frente a los problemas de su país. Las otras dos que se llevaron a cabo tuvieron lugar en Montevideo y en Perú. A partir de esas consultas se formaron en varios países de nuestro continente "Comisiones de Iglesia y Sociedad" las que en mayor o menor grado trataron de emular la obra pionera que estaba realizando el grupo ya mencionado del Brasil. Fue así que los diversos grupos reanudaron sus estudios y reflexiones en torno al problema de la responsabilidad cristiana en el contexto latinoamericano desembocando sus esfuerzos en la realización de la Iª Consulta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad, celebrada en Huampaní, Perú, en julio de 1961, (1) organizada y auspiciada también por el Consejo Mundial de Iglesias.

De esa reunión los delegados salieron convencidos de la necesidad de formar un organismo latinoamericano que permitiera encarar en forma conjunta los problemas de "Iglesia y Sociedad" en el contexto peculiar de nuestros países. Dirigentes que anteriormente habían sido formados en las filas del Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC) y de la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE), mancomunaron sus esfuerzos con miras a plasmar esta sentida necesidad que experimentaban. Apoyados por el CMI en este esfuerzo, pusieron la piedra fundamental del mismo en una reunión celebrada en San Pablo en febrero de 1962. Con la adhesión de varios grupos nacionales latinoamericanos de Iglesia y Sociedad, fue fundada entonces la Junta Latinoamericana, que fuera prontamente conocida a través de la sigla ISAL. Merece ser citado por todo cuanto hizo y significó desde esa fecha hasta fines de 1967 quien fuera el primer secretario general de ISAL, el señor Luis E. Odell incomparable por el entusiasmo y empeño que puso en su tarea. En más de un sentido es quien cimentó la vida del movimiento.

Durante este período, la edición regular de una revista, "Cristianismo y Sociedad", la organización de estudios, institutos, cursillos, por todos los rincones de América Latina, dieron a este pequeño grupo un dinamismo hasta entonces sorprendente en el ambiente de las iglesias evangélicas latinoamericanas. Poco a poco la actividad de ISAL fue despertando polémicas, concitando la atención y el concurso de importantes personalidades cristianas de nuestros países (Camilo Torres dio conferencias en un instituto organizado por ISAL en Barranquilla, en julio de 1965), y sus delegados se destacaron de manera preponderante en la conferencia mun-

dial de Iglesia y Sociedad celebrada en Ginebra en julio de 1966, al mismo tiempo que diversos grupos nacionales de ISAL colaboraron inequívocamente con los sectores más representativos de la izquierda en sus respectivos países. Todo ello ha sido signo de la solidaridad que algunos cristianos evangélicos latinoamericanos han estado experimentando con sus pueblos antes que con sus denominaciones y con la subcultura que las mismas representaban. Ya desde los tiempos de la consulta de Huampaní se expresaba: "Las conclusiones de esos estudios y reflexiones (las de la consulta) que presentamos a continuación, no pretenden ser revolucionarias ni novedosas siquiera. Representan, simplemente, el trabajo honrado y —queremos creerlo— responsable de un grupo de cristianos que, porque lo son, no pueden menos que sentirse profundamente solidarios con los pueblos de sus tierras en su ansiedad y en su búsqueda, y también, porque son creyentes, no pueden buscar respuesta a esa ansiedad y a esa búsqueda sino en Jesucristo. [2]

Esta tendencia, no obstante, no llegó a ser bien articulada desde el punto de vista teológico, y hasta el día de hoy no ha sido definida, ni definitiva ni fácilmente. Por el contrario, ha dado lugar, en forma continua, a ambigüedades y asincronías entre los distintos movimientos nacionales que integran ISAL, a la vez que a un diálogo y a una búsqueda de claridad, que constituye hasta ahora una gran parte de la riqueza del movimiento. En efecto, estas ambigüedades son parte de la vida cotidiana de ISAL, la que puede ser descrita como un intento persistente por llegar a una definición clara de lo que constituye el sentido de la acción cristiana en estos tiempos de cambio y de lucha en América Latina. Varios sectores han gravitado en favor de esa claridad creciente de la opción isalina; entre ellos mencionamos: el proceso político que ha tenido lugar en América Latina en el lapso que corre entre 1962 y 1969, ha exigido una definición cada vez más radical a quienes están realmente interesados en que se produzcan los cambios sociales en nuestros países. A ello cabe agregar el fracaso de la Alianza para el Progreso, el fracaso del desarrollismo de la CEPAL, la intervención creciente del poder extranjero en los asuntos latinoamericanos, la militarización de la sociedad y la organización el espíritu de lucha que manifiestan los sectores populares para lograr sus fines. Además, los estudios teóricos emprendidos por ISAL sobre la realidad latinoamericana y especialmente aquellos referidos a las ideologías en América Latina, así como también los que competen al protestantismo latinoamericano, han promovido gradualmente una toma de conciencia de carácter antimperialista y antioligárquico por parte de ISAL. [3] Todos estos elementos promovieron una definición más clara de ISAL, que, aunque no del todo coherente todavía, sin embargo la ha ayudado a insertarse en el proceso latinoamericano.

A medida que se iba dando esta toma de conciencia isalina, también avanzaba el grupo —con titubeos, a contramarcha, pero con un sentido bastante claro— hacia la superación de la distinción artificial entre la iglesia y el mundo, heredada por el protestantismo latinoamericano del pietismo y del movimiento del "revival" norteamericano. O sea, que es imposible no establecer la conexión entre la toma de conciencia política y la adhesión de posiciones teológicas de vanguardia.

En este proceso pueden apreciarse por lo menos dos momentos bien marcados: en primer término, un período en el cual el pensamiento de ISAL ha sido elaborado en relación de estrecha dependencia con la teología barthiana (1962-1964). Esto marcó a ISAL otorgándole a sus trabajos una característica que se traduce especialmente en el lenguaje y en el sistema del pensamiento, que, utilizando palabras de James Barr podemos llamar "teología revelacional". [4] Ésta se desarrolla estrechamente ligada a la Biblia (entendida como el libro fundamental), lo que hace que dichas cogitaciones resulten difícilmente aptas y útiles en circunstancias como las de América Latina en la actualidad. Esta dependencia de la teología protestante ha obstaculizado una apelación más clara a los cristianos para que participen en los movimientos que promueven cambios radicales en América Latina. El segundo período (1965. . .) manifiesta la elaboración de un quehacer teológico en términos cada vez más originales. Para muchos esta reflexión peca por su excesiva referencia a los elementos sociales y políticos que componen la situación latinoamericana. Para los miembros de ISAL significa la única manera posible de hacer teología **hic et nunc**. O sea, preguntar por el ser de Dios en Jesucristo, por la acción de su Espíritu y por la forma de la iglesia, por el sentido del testimonio cristiano en situaciones revolucionarias, como son aquellas por las que pasan los diferentes países de América Latina.

Porque interesa seguir de cerca el proceso y la orientación seguida en el nivel bíblico-teológico por el pensamiento de ISAL, vamos ahora a prestar mayor atención a algunos tópicos a los cuales se han referido los isalinos en sus reflexiones.

A. — BASES BIBLICAS PARA LA TAREA DE ISAL

A pesar de que en sus comienzos la "teología revelacional" marcó nítidamente a la reflexión realizada en el marco de ISAL, cabe acotar que es muy poco lo que se ha elaborado en el movimiento en tanto reflexión bíblica propiamente dicha, constituyendo esto una de las grandes lagunas de la vida de ISAL. Entre lo que se hizo en tal sentido corresponde tener en cuenta la contribución del profesor Rodolfo Obermüller por el libro "La responsabilidad social del cristiano". [5] Allí, la reflexión se da como respuesta a dos preguntas: en primer término, ¿qué implica ser una persona responsable con la sociedad para el cristiano? A esta cuestión se señaló que tal responsabilidad consiste en ser fiel a la presencia y a la acción de Jesucristo entre los hombres. De ahí que la segunda pregunta resulte, por lo tanto, mucho más acuciante: ¿dónde está Cristo actuando hoy en la sociedad? Para responderla, Obermüller apela al recurso de la exégesis en tres o cuatro pasajes bíblicos, que funcionan a manera de paradigmas, configurando esto un antecedente del método que empleara José Míguez Bonino en la segunda consulta latinoamericana de Iglesia y Sociedad, celebrada en "El Tabo", Perú, en enero de 1966. [6]

Dejando de lado los muchos reparos que el método pueda merecer (entre ellos nada menos que el referente a establecer cuál debe ser el núcleo hermenéutico a partir del cual debe ser interpretada la Biblia), la objeción mayor puede ser formulada a partir del hecho de que la pregunta sobre la acción contemporánea de Jesucristo —que determina, según su respuesta, la acción del cristiano en la sociedad— no da cabida a ningún proyecto futuro para la colectividad humana. Ésta es una consecuencia de la influencia del pensamiento de Barth y sus seguidores; centrándose en la revelación y en el hecho Jesucristo, desprecian toda posibilidad de concretar cualquier futuro para el hombre que no sea la parusía. Es decir, desmitologizan el esfuerzo del hombre que se lanza a la construcción de la sociedad del futuro, y al mismo tiempo, casi no lo tienen en cuenta siquiera.

Desde entonces hasta ahora no se ha trabajado mucho más en ISAL sobre el fundamento bíblico de su tarea. Ello no sólo constituye una gran laguna, sino que también revela la persistencia de un gran problema: ¿cuáles son las bases bíblicas para la acción de ISAL? ¿Cuál es el núcleo hermenéutico a partir del cual se puede interpretar el mensaje bíblico en el contexto latinoamericano actual?

B. — LA ACCIÓN SOCIAL DEL CRISTIANO

Durante los primeros años de trabajo de ISAL, los principales esfuerzos de reflexión teórica fueron dirigidos hacia la promoción del despertar de la conciencia de responsabilidad social entre los miembros de las iglesias evangélicas. No hay que olvidar que en tal dirección se cumplieron los esfuerzos del Departamento de Iglesia y Sociedad del Consejo Mundial de Iglesias en América Latina. Con tal sentido se fue elaborando un pensamiento que indirectamente planteó una discusión con el pietismo y con el fundamentalismo. [7] En todos esos trabajos se manifiesta una clara insistencia de que el cristiano debe abrirse a la historia y aceptar el ser del mundo y existir en él y ser con él. Para ello debe partir del imperativo del amor hacia su prójimo que se halla en el Evangelio, [8] mediante cuyo cumplimiento se puede llegar a establecer una relación entre la iglesia y la sociedad.

Encontramos, releyendo los documentos que van poniendo de manifiesto la índole de este esfuerzo, cómo —a pesar de las tentativas llevadas a cabo— en un primer momento aún no había sido posible superar la distancia que media entre la comunidad de creyentes y la colectividad secular. Los títulos de algunos volúmenes publicados ("Encuentro y desafío"), y el nombre del movimiento mismo (Iglesia y Sociedad), la calificación de un programa de estudio (La responsabilidad social del cristiano), señalan que la separación entre lo cristiano y lo no cristiano persistía, al menos en los primeros tiempos de la evolución de ISAL. Ello se debió, principalmente, a la ya mencionada dependencia del pensamiento isalino de la "teología revelacional". [9]

Aquí se advierte, pues, un nuevo problema: la influencia del lenguaje sobre todo tipo de reflexión teológica. Se hizo evidente entonces que la formulación de una teología de liberación supone la ruptura con la ideología dominante, su sistema de pensamiento y su lenguaje. No podemos olvidar que la "teología revelacional", de una manera muy clara, está relacionada con los sistemas de pensamiento imperantes en el Occidente en el período que sigue a la reforma del siglo XVI. En ese lapso fue cuando Occidente se extendió como factor dominante por casi todo el planeta; si se quiere enfrentar esta dominación, luchar contra el sis-

tema de opresión que la misma ha impuesto, ello conduce necesariamente a la formulación de una teología que no se base en la misma estructura de pensamiento ni que utilice su mismo lenguaje. El problema recién entonces está planteado: ¿cuál es el lenguaje empleado? ¿Qué relación debe existir entre ese tipo de lenguaje y el empleado por la Biblia? Tales son las preguntas que se plantea actualmente en el plano teórico el movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina. Lo que supone, e insistimos en ello, el replanteo del problema hermenéutico que a nuestro juicio resulta fundamental, no sólo para la reflexión de ISAL, sino para toda la teología contemporánea.

C. — LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Según lo señalaba Conteris en el capítulo I de América Hoy, se llegó a plantear este tema en el seno de ISAL a partir de la reflexión en torno a la renovación de la iglesia, puesto que no se puede separar ésta del cambio de la sociedad, [10] siendo este último el que determina el sesgo de la renovación de la iglesia. Por lo tanto, urge el estudio de la historia, dado que en ella se lleva a cabo el proceso de cambios que promueve la renovación de la iglesia, puesto que "La revolución social es también la revolución de la iglesia". [11]

La historia parece ser entendida según esta tendencia como "la escena de los hechos de Dios", pero también como el campo del quehacer humano. Se llega así a una convergencia y complementación de la escuela de la Heilgeschichte con el pensamiento ético bonhoefferiano; en efecto, Dios abre en ella oportunidades, sendas, para que el hombre actúe procurando su madurez, su humanización. El énfasis está dado más bien sobre el aspecto ético que sobre el revelacional, cosa que comienza a señalar el despegue del pensamiento de ISAL del esquema tradicional dentro del que se había movido hasta entonces. Según esa teología revelacional, Dios era el protagonista de la historia. En cambio, de acuerdo con esta otra perspectiva, "el hombre se convierte, pues, en el sujeto y en el objeto provisional" (Masao Takenaka) de la historia, el objetivo inmediato o "penúltimo" (Bonhoeffer) que antecede a la reunión final de todas las cosas en Cristo. [12]

Siendo así, no cabe asombrarse que en ISAL se tomen muy en cuenta dos elementos del trajín histórico que inciden, a pesar de sus consecuencias ambiguas, de manera muy importante sobre este proceso de humanización: las ideologías y el proceso de secularización. Con respecto a las primeras puede advertirse un verdadero proceso reivindicativo de las mismas en ISAL; sin dejar de perder de vista su carácter ambivalente se ha ido desde una consideración negativa o peyorativa de las mismas hasta una apreciación positiva de su rol en el proceso de cambios sociales. Esta apreciación positiva llegó a ser teóricamente una aceptación de ciertas ideologías: "El tipo de transformación social propuesto por determinadas tendencias ideológicas latinoamericanas, coincidía con el movimiento central hacia nuevas formas de "humanización" que los cristianos veíamos en la historia. El diálogo entre la fe cristiana y las ideologías revolucionarias, por lo tanto, parecía posible y necesario. (...) Esto significaba, en consecuencia, superar la falsa antinomia fe e ideología, y comprender que la misma fe cristiana necesita expresarse históricamente a través de las ideologías políticas o del cambio social, si bien es esa expresión siempre parcial, imperfecta y variable. [13] Por lo tanto, era necesario para la vida del movimiento llegar a una reflexión concreta sobre el problema ideológico, que aunque no lo definiera en una tendencia partidaria o política dada, sin embargo señalara una probable orientación a seguir. Desgraciadamente, si bien existen elementos como para indicar una cierta línea izquierdista, de inspiración marxista, en ISAL, hasta ahora el punto no ha sido encarado con total franqueza.

Mientras tanto se han producido otras decisiones en torno a la práctica a seguir que inciden en esta discusión necesaria que vemos como otra laguna en el pensamiento de ISAL. Entre las mismas la más importante ha sido la del Documento de Piriápolis, [14] cuya instrumentación se está procesando fundamentalmente a través de los Programas de Concientización de Misión Urbana e Industrial. Mediante la misma, la práctica de ISAL se define —aparentemente— en apoyo del movimiento de masas en el esfuerzo de transformación radical de América Latina. El problema que se presenta consiste en ver hasta qué punto esta definición práctica del trabajo no limita la definición teórica de ISAL. Por lo tanto, sin desechar ni dejar de ver con alegría los logros (pequeños) que se están obteniendo, sería conveniente plantear los diversos aspectos de ese problema:

Acción de Dios y acción humana en la historia.

Señorío de Jesucristo e imperativos ideológicos.

Aspectos ideológicos de la fe; fe y utopía.

La acción política de Dios como historia de salvación y la ética de los cristianos.

Educación para una nueva sociedad (conscientización: ¿cómo provocar el acceso a una conciencia político-transformadora?) ¿Debe ser instrumentada a través de elementos ideológicos? ¿Cuáles? ¿Cómo se define ISAL ideológicamente? ¿Qué implica esa definición para la acción de ISAL, para la formación de sus bases, para el reclutamiento de personal y la formación de cuadros, para sus finanzas, para su relación con el movimiento ecuménico? En un contexto en el que la definición doctrinal cobra cada vez mayor importancia, ISAL no puede dejar de lado esta cuestión, espinosa, urgente y grave a la vez. Lo exige la altura de los tiempos en América Latina. Sólo así llegará a ser coherente con sus apreciaciones sobre el proceso de secularización (y con esto abordamos el segundo elemento relacionado con la toma de conciencia histórica producida desde el origen del movimiento). Si ella conduce a encarar los hechos históricos sin más prejuicios que los propios de cualquier ser humano que trata de abrir caminos para la expansión de sus esperanzas para la sociedad, entonces hay que tomar en serio ciertos procesos o ideas que tienen mucho dinamismo en la sociedad latinoamericana actual. De ellos mencionamos dos, muy relacionados entre sí, y con enormes implicancias: a) el esfuerzo revolucionario que procura crear una nueva sociedad; b) el intento de llegar a formar un hombre nuevo. Ambos temas constituyen motivo de honda reflexión para la conciencia cristiana, porque precisamente, ésta alimenta la esperanza de lo nuevo, puesto que "el nuevo Adán hace nuevas todas las cosas". Dejando de lado toda actitud polémica, y tomando en cuenta lo antes dicho sobre la convicción isalina de que la historia, cuyo sujeto y objeto es el hombre, es también el escenario de los hechos de Dios, corresponde preguntar hasta qué punto el espíritu no sopla a través de esos esfuerzos e intentos. Si así fuera nuestra convicción, entonces cabe un replanteo total del problema de la misión de la iglesia, del testimonio cristiano y del movimiento ecuménico en América Latina. Por ejemplo, en el Documento 5 de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), cuando se hace referencia a la Pastoral de Elites, el tipo que se propone como personalidad a formar para estos núcleos latinoamericanos es... ¡el revolucionario! La personalidad de Ernesto Che Guevara aparece a través de los rasgos con que se lo describe. Ahora bien, si llegáramos a una posición semejante, corresponde plantear el problema: ¿Cómo se proyecta esta convicción sobre el procesamiento del programa de conscientización? Porque el hombre de nuestro tiempo ha de ser político, o no habrá de ser hombre...

Por lo tanto, señalar el proceso de secularización como elemento favorable para la humanización que nos preocupa conduce a integrarse en la misión de Dios según los términos como ésta se está llevando a cabo en la historia: defenestración de poderes deshumanizantes en beneficio de los más humildes (Lc. 1:52). Esto, sin embargo, choca con ciertas orientaciones pastorales de las iglesias, y claramente con las de las denominaciones evangélicas. Por eso no puede extrañar que la reflexión sobre la teología de la historia ha sido acompañada siempre en ISAL por planteos y estudios de la cuestión eclesiológica.

D. — LA ECLESIOLOGÍA

Desde los lejanos tiempos cuando el esquema "iglesia reunida" - "iglesia dispersa" [15] todavía era tomado en cuenta en ISAL, y cuando el concepto de comunidad aplicado a la iglesia posibilitaba seguir pensando que se podía continuar "en el mundo pero sin ser del mundo", hasta nuestro tiempo, no hay duda que las cosas han sido felizmente transformadas. Ese esquema era el que acompañó los primeros planteos de "Iglesia y Sociedad", de "Encuentro y desafío", etc. La toma de conciencia de la secularización, de la inevitabilidad del pensamiento ideológico así como también de sus funciones positivas, destruyeron el esquema y obligaron a nuevas búsquedas.

Es en este momento donde, a mi manera de ver, se han conseguido los hallazgos más ricos e interesantes. Vamos a mencionar estos hallazgos en el terreno de la eclesiología por orden. Primero, uno de los grandes aportes que comienzan a provocar el abandono del esquema antes citado fue dado por Ricardo Shaull a través de su artículo "La forma de la iglesia en la nueva diáspora" [16]. El mismo no sólo ha influido sobre nuestro movimiento, sino también sobre numerosas reflexiones de teólogos católicos. No así, en cambio, sobre el pensamiento de los sectores evangélicos oficiales del continente. A partir del reconocimiento de los alcances de la secularización, Shaull formula tres tesis que reproducimos en su formulación abreviada:

a) El núcleo de la comunidad cristiana (la congregación) debe tomar forma ahora dentro de las diversas y precarias comunidades en que los cristianos se hallan dispersos en la actualidad.

Me animo a acotar, simplemente, que varios de los grupos de ISAL han seguido esta orientación para su formación (Brasil, Colombia, Panamá, Uruguay).

b) En la dispersión contemporánea, el servicio de la iglesia al mundo debe tomar formas de solidaridad con el hombre en su lucha por conseguir y mantener la "humanidad" de la vida humana.

Acotación igual que para la primera tesis.

c) Existe un último problema —que sólo puede ser presentado en forma de problema— respecto a la conveniencia del concepto de la iglesia como "la comunidad de los creyentes" (desarrollado a partir de la Reforma), en una situación de diáspora.

En otras palabras y presentando el problema de una manera cruda: ¿para qué sirve (en el sentido teológico y no en el utilitario del término) la congregación o parroquia local que aún persiste en América Latina? ¿Cómo integrarla al movimiento que tiende al cumplimiento de la misión de Dios? El problema no sólo se plantea para la iglesia, sino también para ISAL, que no pudo llegar a orientar algunas líneas de solución reales en la IIª Consulta de Iglesia y Sociedad en El Tabo.

Segundo, el tema de la eclesiología se volvió a plantear ante una nueva instancia de la vida de ISAL: en ocasión de discutirse su posible integración en UNELAM [17], el problema se planteó a través de esta pregunta: ¿Institución o movimiento? En aquella oportunidad se difirió la respuesta definitiva, aunque el consenso casi unánime entre los miembros del grupo fue el de rechazar la institución y enfatizar la noción de movimiento. No debe verse en esta decisión un acto caprichoso y oportunista sino la expresión coherente del espíritu de renovación de la iglesia que siempre existió en ISAL.

Tercero, en la reunión del Comité Ejecutivo de Panamá (mayo 1967) se profundizó en la noción de movimiento, señalando la necesidad de organizarlo a partir de las bases o movimientos nacionales. Dado que las comisiones locales parecían no haber dado los resultados buscados, y habiéndose producido una radicalización visible en el movimiento, se entendió que el mismo debía tomar más fuerza a partir de los grupos nacionales bien organizados. En cuanto a las relaciones con la iglesia, ISAL estaría aguijoneando constantemente para que dejaran sus posiciones conservadoras y se integraran al proceso de cambios de Latinoamérica. Estas ideas fueron consideradas posteriormente en Piriápolis, donde el trabajo de base fue encarado como una tarea de conscientización que tendría como campo especial para llevarse a cabo el de las congregaciones o parroquias locales. Sin embargo, si bien está labor ha sido impulsada en mayor o menos grado según los diversos movimientos nacionales, esta atención mayor hacia las bases no se ha traducido de manera amplia en la vida orgánica de ISAL. De todos modos, existen en estos momentos grupos que están trabajando en ese sentido, en una tarea que consideramos de gran importancia. En efecto, si se acepta la primera de las tesis de Shaull, la forma que habrá de tomar el núcleo cristiano debe tener en cuenta la dinámica social actual en la que de una manera cada vez más notoria el impulso se da desde los sectores populares hacia los centros de poder, limitando cada vez más —y subordinando también— la acción de las elites.

Cuarto, junto con las decisiones programáticas de Piriápolis, también en esa reunión se apreció un avance con respecto al pensamiento en torno a la comunidad cristiana. Shaull había señalado que debía dispersarse en el mundo. Pero, ¿con qué propósito? La humanización. ¿Cómo concretarlo a través de su acción? Fue entonces que Rubem Alves distinguió a la comunidad de creyentes por su naturaleza escatológica, dado que es "partera de un nuevo mañana" [18] Ese mañana no es únicamente el de los creyentes, sino el de todos los hombres, a los que les ha sido prometido un futuro libre [19]. Esta nueva y libre humanidad es "la que nos permite ver la relación entre secularización y trascendencia" [20], lo que implica "una radical revisión de nuestras eclesiologías (las de las iglesias) como el punto de partida para esta nueva comprensión" [21]. Esta revisión conduce directamente a borrar toda distinción entre lo eclesiástico y lo secular. El pueblo de Dios y la humanidad se encuentran en la participación común en una "comunidad que vive para un futuro nuevo" [22].

Se aprecia fácilmente después de este resumen del pensamiento de Rubem Alves que la ruptura con la "teología revelacional" de los primeros tiempos ya se ha concretado. Sin embargo, ello no significa que los problemas hayan sido resueltos. En primer lugar, si bien la revelación tiene lugar en la historia, ésta no puede ser entendida como la revelación... a menos que se produzcan ciertas definiciones teológicas que hasta ahora no han sido explícitas en ISAL. En segundo término, al romper con la "teología revelacional" se plantea una cuestión de lenguaje si se quiere ser bien comprendido; no es posible seguir manejando términos que sólo tienen cierto sentido en aquel marco. Por otra parte, si se diluye la línea demarcatoria que separa lo secular de lo eclesiástico, ello habrá de incidir también en ese nivel de la comunicación humana; o sea, que la teología deberá llegar a poder expresarse con el lenguaje de nuestro

tiempo. ¿Es esto posible? En tercer lugar, ya no cabe seguir sosteniendo la distinción entre la ideología y la fe, cuyo contenido doctrinal lo da la teología. Por lo tanto, ello conduce nuevamente a una reflexión en torno a la definición ideológica de ISAL (más o menos laxa, precisa o mediante el planteamiento de ciertas pautas o jalones provisorios). La comunidad de la fe es también comunidad humana. Pero, en cuarto término, ¿cómo distinguir una de la otra? Rubem Alves responde que la comunidad de creyentes, a diferencia de la de quienes no lo son, se caracteriza por poseer una "memoria escatológica" [23], término que me parece aún impreciso, aunque contiene enormes posibilidades para continuar la búsqueda.

Una última palabra; esta concepción de la iglesia es misionera, incorporándose esta comunidad en la misión de Dios. En cambio, se aparta cada vez más del pensamiento y de la posición tradicionales de las iglesias

E. — ECUMENISMO

Quizás porque desde su comienzo mismo ISAL ha sido un movimiento abiertamente ecuménico nunca llegó a plantearse seriamente este tema. Es un ecumenismo que se ha ido dando en el encuentro de los creyentes comprometidos en la lucha por la liberación del hombre latinoamericano, para lo cual se empeñaron en esfuerzos por cambios radicales de nuestra sociedad. O sea, no ha sido un ecumenismo que se ha cumplido por principio, sino como respuesta a una situación. Bien definido por Conteris en Piriápolis: "ISAL es una comunidad formada espontáneamente por cristianos comprometidos en mayor o menor grado en el proceso latinoamericano, paraeclesiástico, y que ha dado lugar —a través de encuentros sucesivos— a la gestación de un pensamiento teológico relacionado con la realidad latinoamericana."

Ello implica, pues, un ecumenismo no oficial, que no es una meta, sino el resultado del ejercicio del discipulado cristiano. Trasciende las barreras denominacionales y confesionales, y así es como en ISAL nos hallamos juntos, cada vez con mayor frecuencia, cristianos y no cristianos, católicos y protestantes, fundamentalistas y liberales y ortodoxos... No son éstas las distinciones que cuentan, sino las definiciones frente a los imperativos de la hora, el ejercicio del discipulado en cumplimiento de nuestra tarea en favor de la "humanización" del hombre latinoamericano.

Se aprecia rápidamente que, en el debate planteado hace dos años por el MEC italiano acerca del sentido del movimiento ecuménico, y cuya posición fuera expuesta de un modo magnífico por Mario Miegge [24], ISAL parecería inclinarse en favor de la tesis que plantea la necesidad de un ecumenismo secular y sectario (por muy contradictorios que parezcan los términos). Ello conduciría hacia un enfoque crítico de la labor del Consejo Mundial de Iglesias, lo cual no dejaría de ser positivo, no tanto para el CMI, sino para la propia ISAL, puesto que así sería posible (ante un contendiente, por muy benévolo que fuere, tal como es el caso del CMI) deslindar mejor nuestra definición frente al problema.

El asunto se complica si se tiene en cuenta el contexto latinoamericano. Primero, por el fracaso del ecumenismo oficial, tanto en lo que toca a las relaciones católico-protestantes, como a las interevangélicas. Segundo, porque cada vez es mayor la colaboración en el plano de la acción y de la práctica entre cristianos de diversas denominaciones, lo cual constituye el juicio más severo sobre la ineficacia e incapacidad de comprensión de la realidad básica que demuestra el ecumenismo oficial. Tercero, porque se impone una definición de una estrategia ecuménica en América Latina, la que hasta ahora no ha sido formulada (pese a la decisión de mayo de 1967 en Las Cumbres, Panamá) [25]. De ser formuladas en primer término por ISAL debe hacerse a partir de una perspectiva propia y previa. La misma debe dar cuenta de su concepción eclesiológica, del rol que desempeña la teología en este movimiento, y por encima de todas las cosas, de cuanto implica su concepción de la teología de la historia y de los elementos que inciden sobre ella (ideología y secularización). Me animo a repetir lo dicho anteriormente: estoy seguro que así se llegaría a la formulación de una posición ecuménica "sectaria y secular". Así, disfuncionalmente, este ecumenismo mostraría hasta qué punto forma parte de una humanidad que "ha dicho basta, y se ha echado a andar". Así podrá demostrarse que se ha convertido en realidad lo que predecía Hiber Conteris al finalizar el cap. I de América Hoy: "El encuentro y la integración de la comunidad evangélica en base a una concepción del ecumenismo auténticamente inspirada en la realidad latinoamericana" [26]. Por lo tanto, será un ecumenismo de creyentes y no creyentes, de cristianos y marxistas, habiéndose operado la reconciliación mediante la acción de Dios en Cristo que abre caminos para que los hombres se encuentren y luchen juntos por su liberación.

LAGUNAS EN EL PENSAMIENTO DE ISAL

Simplemente, pasando revista a lo tratado, es posible señalar como resultado de un primer examen lo siguiente:

1. **Llama la atención el carácter sistemático** (lo que no quiere decir superficial) de los **trabajos realizados en el orden teórico. En parte se debe a que** se han ido cumpliendo frente a **exigencias** de la práctica. Pero en parte creo **que también** se debe a cierta cualidad (no sé **si buena** o **mala**) ingénita en ISAL. Creo que **éste ha sido uno de los elementos** (otro es una desconfianza mutua entre las partes) que han desembocado en una ausencia generalizada de **diálogo** con los teólogos más integrados a las **instituciones** eclesiásticas.

Pero, volviendo sobre nuestra afirmación primera, téngase en cuenta el reproche de Míguez Bonino en ocasión de la reunión del Comité Ejecutivo de ISAL en diciembre de 1964: en el movimiento existía, según él, una teología implícita, que necesitaba desarrollarse. Y ello le revelaba un lado flaco: el poco lugar que se le acordaba a la reflexión teológica.

Dado por sentado que esa crítica fuera correcta, esto es: utilizándola como un supuesto para esta exposición, cabe la pregunta: ¿cómo se entiende esa "teología implícita" en ISAL?

A) No es un factor determinante, sino más bien (como todo aquello que es de naturaleza ideológica) determinada.

B) ¿Cuáles son los factores que la determinan? Múltiples y muy variados, pero todos ellos tienen un punto común: la necesidad de transformación radical de nuestras estructuras socio-económico-políticas como condicionante para la humanización de los latinoamericanos. Ahora bien, eso es lo que nos permite decir que en ISAL las decisiones no se toman a partir de la reflexión teológica. No es la dogmática la que determina la toma de posición del movimiento, sino una cierta comprensión del proceso latinoamericano, a partir de la cual se procura llevar a la gente a una inserción en el mismo, con miras a una militancia para lograr una sociedad más humana, más libre, más justa.

C) La humanización ha sido, pues, un concepto al que se ha recurrido constantemente en el pensamiento de ISAL. Pero, ¿cómo definirla? O, por lo menos, ¿cómo describirla? Según el pensamiento neotestamentario y dogmático tradicional, dicha humanización ha sido concretada en Jesucristo. Esto se ha repetido en ISAL, pero el punto no ha sido suficientemente desarrollado. Laguna, pues.

D) Si se acepta que la humanización ha sido concretada en Jesucristo, resulta que corresponde abocarse más al estudio de la cristología, y en relación con ella, de la antropología.

E) Sin embargo, los hechos señalan que esa humanización ya concretada en Jesucristo no es conocida por la mayoría inmensa de los latinoamericanos. De ahí surge el imperativo de la acción revolucionaria para muchos de nuestros contemporáneos. La acción revolucionaria se plantea a partir de una teoría revolucionaria y de un instrumento apto que es el núcleo que la practica (partido o foco). Esta teoría tiene su plan para concretar sus planteos. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre las esperanzas y las utopías de esos movimientos con el Reino de Dios? Por otra parte, ¿cómo se entiende la lucha de clases por parte de los cristianos, sobre todo si se tiene en cuenta la interpretación tradicional de la doctrina de la reconciliación? ¿Cómo entender la revolución ante la predicción de la recapitulación? ¿Cómo entender la revolución ante la predicción de la recapitulación final de todas las cosas en Cristo? Éstas son preguntas que algunos, en ISAL, han respondido por cuenta propia, pero sobre las cuales no se ha llevado a cabo un estudio suficiente por parte del movimiento. Dada la relación que tienen los últimos problemas planteados con los temas escatológicos, resulta urgente dar mucha más atención a la escatología (y en especial a la apocalíptica). En efecto, hay un mundo que perece y otro que adviene: ¿qué significa esto para la esperanza de la iglesia? ¿Cómo interpretar ese signo, si es que de signo se trata?

2. Claro está, esto exige una mayor atención a los textos bíblicos. A ello se tendió en el comienzo de la tarea de ISAL, pero dado que se permaneció en el marco de la "teología revelacional", insatisfactoria para responder a las exigencias de los problemas latinoamericanos, se abandonó este impulso. Cabe señalarlo bien claro: la exégesis fundamentalista, o liberal o filológica, no tiene cabida en ISAL. De ahí la necesidad de una reflexión sobre la línea hermenéutica a seguir (Cf. Fuchs, Ebbeling, Ricoeur, etc.), a partir de la cual se puede procurar una mayor consistencia bíblica en los planteos de ISAL. Aunque también se puede indicar que una línea rigurosa de estudios bíblicos puede llegar a ser sumamente útil y apreciada.

3. Por último, sólo menciono una laguna que en parte ha sido colmada: hay que poder desarrollar una ética social más sistemática y apropiada para la situación latinoamericana. La misma debe tener en cuenta, entre sus puntos, algunos como estos: política y evangelización; la dialéctica entre creación y redención; la rela-

ción entre comunidad cristiana y sociedad en proceso de transición revolucionaria; el problema de los valores en una sociedad en transición (ética del desarrollo; pero ¿qué tipo de desarrollo?) Prevenir contra una comprensión del desarrollo según W. W. Rostow, y su justificación teológica según Harvey Cox. Justamente, ése es el tipo de desarrollo que en América Latina no podemos aceptar ni tolerar. Quizás, por todo ello, sea mejor hablar de **ética de la liberación**. El problema de la violencia, de modo especial en el nivel eclesiástico, debe ser estudiado: hay materiales de valor en **América Hoy** sobre el tema. El problema del arraigo del Evangelio (ecuménico) en la cultura nacional y popular. El pueblo de Dios en América Latina y el desarrollo de la conciencia mesiánica.

Como se puede apreciar, ISAL es un movimiento con más preguntas que respuestas: con más inquietudes que plataforma; con problemas antes que con soluciones. En ese sentido, su existencia aún no está cumplida: es inacabada. **Communio Viatorum**, pues! Comunidad en marcha: "**porque no buscamos ciudad permanente, sino que buscamos la por venir**". (Hebreos 13:14)

NOTAS

1) Cf. **"Encuentro y desafío"**, Ed. La Aurora. Bs. As., 1961. Se trata del manual que registra el resultado de dicha consulta.

2) **"Encuentro y desafío"**, pág. 9. (El subrayado es nuestro.)

3) Cf. **"Hombre, ideología y revolución en América Latina"**. ISAL, Montevideo, 1965. **"América Hoy"**, ISAL Tauro, Montevideo 1966. **"La influencia de los EE.UU. en América Latina"** de Pablo Franco, Ediciones Tauro/ISAL, Montevideo, 1967. Todas las publicaciones y los estudios que las precedieron se relacionan de manera directa o indirecta con los trabajos de ISAL.

4) James Barr, **"Old and new in interpretation"**, pág. 92.

5) Cf. **"La responsabilidad social del cristiano"**, ISAL, 1964, págs. 15/21.

6) Cf. **"América Hoy"**, págs. 37/55.

7) Cf. **"La responsabilidad social del cristiano"**, **"América Hoy"**, etc.

8) Cf. **"Encuentro y desafío"**, págs. 24-25.

9) Cf. **"La responsabilidad social del cristiano"**, págs. 22/31, 113/121. Cabría también agregar el capítulo de Ricardo Chartier, imbuido por la teología social norteamericana, y al igual que ésta impedido de superar los límites marcados en virtud del lenguaje empleado.

10) Cf. Hiber Conteris: **"El rol de la iglesia en la transformación de América Latina"** en "Cristianismo y Sociedad", Nº 7, págs. 53ss.

11) Cf. **"América Hoy"**, pág. 17.

12) Ibid, págs. 16-17

13) Ibid, págs. 17-18.

14) En diciembre de 1967 se llevaron a cabo en Piriápolis las jornadas ecuménicas latinoamericanas en las cuales se elaboró un programa de acción de ISAL para el período 1968 en adelante.

15) Ricardo Chartier: **"Las relaciones entre la iglesia y la sociedad"** en "La responsabilidad social del cristiano", págs. 45/55.

16) Ricardo Shaull: **La forma de la iglesia en la nueva diáspora** en "Cristianismo y Sociedad", nº 6.

17) UNELAM: organismo coordinador que trabaja por la unidad de las iglesias evangélicas en América Latina.

18) Cf. **"Cristianismo y Sociedad"**, nº 16-17, pág. 15.

19) Ibid, págs. 18-19.

20) Ibid, pág. 18.

21) Ibid, pág. 18.

22) Ibid, pág. 19.

23) Ibid, pág. 12.

24) Mario Miegge: **"El sepulcro (blanqueado) de Enrique el Santo: ¿cuál es el sentido de la unidad de los cristianos en un mundo dividido?"**

25) En mayo de 1967 se reunieron en Las Cumbres, Panamá, varios organismos ecuménicos evangélicos latinoamericanos e hicieron una declaración sobre el movimiento ecuménico en América Latina, que hasta ahora no ha pasado de tal.

26) **"América Hoy"**, pág. 19.

JOSE MIGUEZ BONINO

EL CAMINO DEL TEOLOGO PROTESTANTE LATINOAMERICANO

¿QUÉ ocurre cuando un teólogo protestante formado en la teología occidental tradicional comienza a reflexionar y teologizar en la situación concreta de un continente como América Latina, con todas las tendencias revolucionarias y los problemas económicos que existen en los países subdesarrollados? A fin de evitar la artificial superimposición de un esquema teórico al proceso concreto, comenzaremos nuestra reflexión sobre esta pregunta a partir del itinerario habitual de un "candidato-a-teólogo" en el protestantismo latinoamericano, para analizar luego las opciones que se le presentan e intentar finalmente una breve síntesis programática.

I. EL ITINERARIO DEL "CANDIDATO-A-TEÓLOGO": EL NACIMIENTO DE LA CONCIENCIA CRÍTICA

Una serie de rasgos configura la actitud que el "candidato-a-teólogo" encuentra en su iglesia con respecto a la teología, sea que haya nacido (o se haya convertido) en una congregación de las iglesias libres (metodista, presbiteriana, bautista) o en una comunidad de inmigración (luterana, reformada, anglicana). El trasfondo es en ambos casos una comunidad con escasa vinculación cultural con el ambiente y en el primero con un menguado aprecio por toda actividad intelectual. La teología juega en tal situación una función fundamentalmente apologética, por oposición a una crítica. Su objeto es dar respuestas eficaces a las posibles objeciones dirigidas contra la comunidad por el catolicismo romano o por los ateos o incrédulos. Así concebida, la teología consiste en un depósito de respuestas, no en una tarea de búsqueda: el ideal del teólogo es dominar el arsenal de respuestas a fin de utilizarlo eficazmente para aquietar dudas o silenciar adversarios. La herencia del fundamentalismo y la ortodoxia protestante se une a la actitud defensiva de una minoría religiosa para fortalecer esta concepción.

Hacer teología es repetir: se puede acumular material tras las respuestas dadas —erudición— pero fundamentalmente no hay nada nuevo que hacer. Por eso la comunidad protestante no ve razón para que sus pastores continúen el estudio teológico más allá de la preparación del seminario: "ya aprendió todo lo que necesita". Dos consecuencias se siguen. Por una parte, la teología como sistema de respuestas se constituye en un universo autónomo, un mundo divino, acabado, final, perfectamente articulado internamente, pero incuestionable desde afuera, cerrado sobre sí mismo. Por otra parte, el uso de la Biblia —elemento

fundamental al protestantismo misionero latinoamericano— se agota (en el plano teológico) en el descubrimiento y compaginación de **dicta probantia**, textos aislados que hallan su coherencia en un esquema teológico pero que escapan a toda inserción histórica, sea en la propia historia bíblica o en la contemporánea.

La ubicación cultural y la problemática teológica mencionadas preparan una situación inevitablemente conflictiva para el "candidato-a-teólogo". En la medida en que descubra una vocación intelectual, percibirá el conflicto, no sólo con una comunidad, sino con su propia conciencia formada en una actitud para la cual el cuestionamiento, la crítica, la hipótesis, la problematización, en fin cualquier actividad intelectual que no esté inmediatamente vinculada a una acción eficaz, son considerados superfluos. En segundo lugar, su conciencia está marcada por la dicotomía entre su pertenencia a la comunidad de fe y a la comunidad nacional, por la percepción de estos dos ámbitos como mutuamente ajenos (e incluso antagónicos). Cuando el quehacer intelectual se le presenta como una actividad e incluso una forma de vida relevante a ambos ámbitos, no podrá menos que sentir en crisis su ubicación en la comunidad eclesiástica. Ambas formas de conflicto crearán un sentimiento de incomodidad, si no de culpa: sentirse ante la acusación externa e interna de ser estéril ("intelectual") y claudicante ("sabiduría mundana").

La crisis latente se agudiza y manifiesta en el seminario. Asumiremos para nuestra descripción la institución de enseñanza teológica de nivel universitario, más o menos liberal en su actitud, con un cuerpo docente extranjero o formado teológicamente en el extranjero, al día con las discusiones teológicas contemporáneas. (La otra alternativa es el "instituto bíblico", pero éste difícilmente forma teólogos en el sentido en que empleamos el término aquí, sino que tiende a confirmar la concepción de la teología que hemos descrito en los párrafos anteriores.)

Mencionemos algunos aspectos de esta crisis. El estudio lo pone al "candidato-a-teólogo" en contacto con una problemática crítica en el ámbito histórico, literario, filosófico. En algunos sentidos esta problemática se vincula con líneas críticas que ya ha encontrado en la escuela secundaria y en la cultura ambiente (aunque se le presente ahora en una tradición cultural anglogermana un tanto distinta). Pero ese cuestionamiento crítico lo percibió en su comunidad eclesiástica como algo externo un frente en el que combatir y para el cual la "teología" le ofrecería armas. Ahora las preguntas se presentan como una problemática interna a la fe y el estudiante comienza a verse "alineado con el enemigo". Este distanciamiento es a la vez subjetivo y objetivo: la comunidad lo siente como extraño. Las preocupaciones, la temática, la actitud que manifiesta le son extrañas. Y el estudiante encuentra que no puede justificar su existencia en tanto estudiante sino en la medida en que atenúe o nuble lo que es específico a su carácter de estudiante (la actitud intelectual crítica) y se justifique —a pesar de ser estudiante de teología— en alguna otra actividad que la comunidad reconozca como "evangélica".

La crisis se hace así a la vez vocacional y personal. Se hizo estudiante de teología para actuar en la comunidad eclesiástica. Pero ésta lo apreciará como ministro sólo en la medida en que logre poner entre paréntesis la nueva relación con su propia fe, con la Biblia, con la iglesia y con el mundo que ha adquirido en los estudios teológicos. La reconcepción del ministerio que el despertar crítico ha forzado en el estudiante, se traduce en una reconcepción de la misión de la comunidad eclesiástica. Y así ésta no se reconoce a sí misma en la imagen que el estudiante le presenta. Y el estudiante no se reconoce más a sí mismo en la imagen del ministro que la comunidad sostiene ante él. Dado que habitualmente la personalidad del estudiante de teología tiene una fuerte dosis de dependencia y de agresividad no expresada, esta situación suele engendrar penosos conflictos internos y externos que traducen en un plano objetivo e institucional el choque de concepciones distintas. Finalmente, en este proceso, a menudo el estudiante —en parte como resultado del contenido mismo de la enseñanza, en parte por su redescubrimiento de sí mismo— toma conciencia de su pertenencia a la comunidad nacional latinoamericana con su problemática propia y percibe críticamente la alienación cultural y la irresponsabilidad social de su comunidad eclesiástica, lo cual agrava sus conflictos.

Habitualmente el "candidato-a-teólogo" completa sus estudios en el extranjero (EE. UU. o Europa) cuando se perciben en él condiciones intelectuales destacadas. (Opera aquí una compleja dinámica que no podemos entrar a analizar, pero es importante aclarar que normalmente el enviar a un estudiante al extranjero no significa necesariamente por parte de la iglesia una aceptación del rol del teólogo.) Los problemas mencionados más arriba se agravan a menudo en esta etapa de la preparación, añadiéndose otros elementos. La desvinculación con la comunidad eclesiástica original se hace aún mayor, llegando hasta la pérdida de todo sentido de compromiso frente a ella (no sin dejar problemas de conciencia). El **estatus** social del teólogo en el país donde se halla, despierta en el estudiante extranjero a la vez una repulsa que brota de su tradición y una atracción que engendra aspiraciones que su iglesia local no podrá ni querrá satisfacer (no me refiero sólo a cuestiones económicas, sino a la totalidad de posibilidades, incluso intelectuales, de prestigio, etc.). Como consecuencia de esto, algunos de estos estudiantes se asimilan al país al cual han ido y no regresan, sumándose a la "emigración de cerebros" que sufre el Tercer Mundo.

Los que regresan suelen confrontar el último nivel del problema de desajuste. La tensión con su comunidad eclesiástica que ya descubrió como estudiante se hace ahora más evidente: no sólo que su iglesia no tiene conciencia de una necesidad funcional del aporte del teólogo sino que lo recibe a menudo en medio de un clima de sospechas u hostilidad que se acrecientan al percibir "qué diferente ha vuelto". Cuanto más intenso sea su sentido de vocación teológica tanto más se sentirá a disgusto en una situación en que tiene constantemente que justificar sus "devaneos" teológicos mediante alguna otra actividad más "útil". Por otra parte, quien ha regresado pese a la atracción de las posibilidades profesionales en el extranjero suele estar poseído por un fuerte sentido de compromiso con su país y su sociedad y un repudio por los efectos alienantes de la teología y la conducta dominantes en su comunidad eclesiástica.

Este proceso que hemos descrito nos confronta al menos con tres realidades: 1) el doloroso predicamento del teólogo que a lo largo de su itinerario ha hallado una nueva dimensión de sí mismo, ha descubierto una vocación intelectual y se ha re-encontrado con su comunidad natural humana, pero se siente escindido de su raíz religiosa y de su comunidad eclesiástica, espiritualmente incierto y sin hogar. 2) Una comunidad eclesiástica perpleja, cuyos teólogos se le tornan tanto más incomprensibles e irrelevantes cuanto más preparados y capaces. 3) Una teología interiormente en conflicto: poseída de temas y modelos ajenos a la vida cristiana de la comunidad religiosa a la que debe servir en cuanto es crítica y científica, y ajena de rigor intelectual y crítico en cuanto participa de la vida eclesiástica.

II. LAS OPCIONES: LA BÚSQUEDA DE INSERCIÓN EN UNA REALIDAD

En su estudio "La teología, problema latinoamericano" (IDO-C, Nº 68-14: 7/4/68) J. L. Segundo ha señalado muy bien desde el ángulo católico el problema de la "extranjeridad" de la teología latinoamericana: se trata siempre de una teología europea copiada o remedada aquí en América (en el protestantismo el proceso se agrava a veces en cuanto esta teología ha sufrido ya un primer calco en USA y llega así de tercera mano). En ese análisis —que comparto enteramente— el padre Segundo excluye dos opciones que a veces han sido defendidas en nuestro continente.

Una de estas opciones, la que hasta ahora ha seguido la mayoría de quienes se han dedicado a la teología en el protestantismo latinoamericano, es la de limitarse a trasmitir lo más científica y fielmente posible "la teología", entendiendo por tal, en el fondo, la teología que se hace en Europa o en los Estados Unidos de Norte América y si cabe, prolongar algunas de sus líneas, participar en sus discusiones y estar al día con sus nuevas orientaciones. No es de extrañarse que las iglesias no encuentren en esta teología sino un ejercicio intelectual de escogidos, que queda al margen de su verdadera existencia y preocupaciones. Cuando más la tolerarán como una especie de volante que gira en el vacío, que no perturba mayormente pero tampoco sirve para mucho, o como un lujo permisible, que nos coloca entre las iglesias "desarrolladas" con escuelas teológicas de buen nivel académi-

co. La situación no mejora mucho cuando se intenta "aplicar" esta teología a nuestros problemas. Las iglesias resisten esta "aplicación" como algo que les es extraño. Y tienen razón en ello porque seguimos de esta forma bajo un "colonialismo teológico" que importa, con los lineamientos teológicos que recibe y aplica, toda una estructura teológica elaborada en base a una situación cultural y eclesial radicalmente ajena a la nuestra. No se trata de despreciar el esfuerzo que se ha hecho y se hace en este sentido. Pero debemos reconocer su carácter preliminar —estos son ejercicios para una labor teológica propiamente dicha, no la labor misma.

El segundo intento es el de desarrollar una teología autóctona en el sentido de partir de una experiencia humana y religiosa arraigada en una cultura latinoamericana no-europea y evitar así el "rodeo" del desarrollo teológico europeo. Tal tentativa se ha dado muy poco —por razones comprensibles— en el protestantismo latinoamericano. Pero considero. con el padre J. L. Segundo, que tal folklorismo teológico no puede menos que abortar. De hecho, nuestra vida cultural está marcada con la impronta de la cultura europea. Y por otra parte, como él lo dice: "no creemos que en el estado actual de la evolución del planeta quepa la posibilidad de una elevación autónoma de culturas primitivas a los niveles que exige hoy la satisfacción masiva de las necesidades humanas primarias": la teología no puede hacerse seriamente a otro nivel que el del desarrollo teológico europeo-americano. No se trata, por supuesto, de negar la importancia de estos elementos religiosos primitivos, sino de lo peligroso de un corto-circuito que intente incorporarlos sin la reflexión crítica desarrollada por la teología de los últimos siglos.

En realidad, el único intento protestante significativo de superar estas falsas alternativas es el iniciado por un grupo de pensadores jóvenes que, a falta de mejor caracterización, podemos ubicar por la relación con la Comisión de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), grupo de trabajo sobre el tema que indica su nombre, vinculado al Consejo Mundial de Iglesias, pero que ha seguido una línea independiente de pensamiento. Las observaciones que siguen en esta parte se refieren a ellos (*).

No forman una "escuela" ni su pensamiento es intercambiable, pero hay suficiente homogeneidad como para que pueda referirme conjuntamente a ellos en los aspectos formales a los que mayormente limito mis observaciones. Si centro en ellos este artículo es porque, además de constituir un intento original, manifiestan con acuidad tanto la problemática como los riesgos de la teología en América Latina.

El proyecto teológico no ha sido para estas personas resultado de una intención primaria de "hacer teología". ISAL no se organizó para hacer teología sino para interpretar a las iglesias la situación de la sociedad latinoamericana. Al intentarlo, sin embargo, se vieron conducidos a cuestionar las posiciones religiosas de las iglesias y a formular su propia posición. La teología pretendió así responder a problemas concretos, a partir de una motivación y una problemática centradas en la tarea de transformación de la sociedad. Corresponde, sin embargo, añadir que todas estas personas tienen preparación teológica en los mejores seminarios latinoamericanos y extranjeros.

Los teólogos-ideólogos **isalinos** (de ISAL) parten de una toma de conciencia latinoamericana, que tratan de comunicar a sus iglesias: la problemática del subdesarrollo, de la injusticia, de la opresión y del colonialismo. Asumir como cristianos esa problemática significa de inmediato: 1) descubrir la prioridad de la política: **"la política es la forma superior de la ética"**, dice Julio de Santa Ana; el amor al prójimo en América Latina hoy es una frase vacía si no se está dispuesto a implementarlo políticamente, en el terreno de las estructuras de poder en las que el prójimo está atrapado. 2) sentir la gravedad de la alienación de su comunidad eclesiástica con respecto a todo el ámbito de la responsabilidad social.

(*) Me refiero principalmente a los trabajos de Rubem Alves (Brasil), Gonzalo Castillo (Colombia), Julio de Santa Ana e Hiber Conteris (Uruguay), Mario Yutzis (Argentina), C. Lalive D'Epinay (Suizo ahora en Argentina), Joel Gajardo (Chile). Tuve el placer de compartir los apuntes para este artículo con varios de ellos y sus valiosas observaciones y comentarios modificaron considerablemente estas páginas. Me resulta muy grato presentar esta sección como resultado de un diálogo con colegas y amigos a quienes debo muchísimo y con cuyo propósito me siento totalmente solidario en lo esencial. En la imposibilidad de ofrecer una bibliografía (el material se halla mayormente disperso en centenares de artículos, muchos de ellos mimeografiados), remito al lector interesado al secretario de ISAL, Dr. Julio de Santa Ana (Casilla de Correo 179, Montevideo. Uruguay) quien gustosamente ofrecerá indicaciones y suministrará material bibliográfico.

Se trata, por una parte, de la **"subcultura"** creada por el protestantismo latinoamericano (Conferencia de El Tabo, ISAL) y por la otra, de la negación del protestantismo a participar en la vida política, **"la huelga social de los evangélicos"** como la ha denominado Lalive d'Epinay.

La primera búsqueda del teólogo isalino es la de una perspectiva que le permita insertarse en la lucha por la liberación del hombre latinoamericano y comprender y superar la alienación en la que su condición de evangélico lo ha colocado. La sociología le brinda instrumentos valiosísimos para ese fin, y es por ello que el teólogo isalino —a mi ver con razón— encuentra que el marco de referencia y las categorías sociológicas son mucho más pertinentes para la estructuración el pensamiento teológico en América Latina que el andamiaje filosófico con el que se ha manejado la teología europea o el psicológico que lo ha sustituido muchas veces en EE.UU. En esta perspectiva, el análisis marxista no puede menos que ocupar un papel importante, en la medida en que ofrece una sociología no simplemente descriptiva y funcional, sino "misionera", es decir, proyectable a una crítica y un programa. Algunos de los pensadores que tratamos operan con elementos del análisis marxista clásico otros con las interpretaciones de lo que otrora se llamó el "marxismo esotérico", continuando ahora en la obra de pensadores como Bloch. No nos ocuparemos ahora de su interpretación de la situación latinoamericana y de su compromiso concreto en una acción revolucionaria. Pero sí trataremos de analizar lo que el esquema que han adoptado como marco de referencia e instrumental de trabajo representa para su opción teológica. (Cabe una vigorosa advertencia: si nos referimos a veces a un andamiaje teológico armado a base del análisis marxista, no se trata de un fenómeno nuevo en teología. Ésta ha utilizado, en efecto, el análisis aristotélico o platónico, hegeliano, kantiano o existencialista. que no son más neutrales. Si cabe una crítica a las deformaciones que la adopción de estas categorías puede traer aparejadas, no es de índole distinta a la que debemos hacer a aquellas otras opciones teológicas. Y si cabe reconocer que éstas permitieron subrayar elementos fundamentales y relegados del mensaje cristiano, este mérito tampoco está ausente en esta ocasión.)

No todos coinciden en interpretar básicamente el fenómeno religioso como una forma de alienación. Algunos, particularmente Rubem Alves, hacen aquí un interesante aporte, utilizando el concepto de **"utopía"** tal como Mannheim, por ejemplo, lo ha elaborado, y hallando en la necesaria tensión dialéctica entre utopía e ideología la función del proyecto religioso en relación con el esfuerzo por la liberación del hombre. Esta posición ofrece la posibilidad de utilizar el análisis y la crítica marxistas de la religión sin caer en la trampa del materialismo dialéctico, ya que como el propio Alves lo dice, **"se establece que la dialéctica fundamental es entre la ciencia y el mundo y no entre contradicciones de las relaciones materiales"**. Alves cita también aquí a Martín Buber **(Paths in Utopia)** concluyendo con esta significativa sentencia: **"Para mí la cuestión es si el hombre es realmente sujeto creador de la historia, moldeando ésta por su voluntad o si simplemente participa de un movimiento cuya dialéctica es dada por las relaciones materiales. Personalmente creo que el pensamiento utópico con su interpretación voluntarista de la historia está mucho más próximo a lo que encontramos en la Biblia".** Algún colega ha visto en esta problemática un peligro de retorno al idealismo. Pero en uno u otro caso, la crítica de la religión lleva, en su aplicación histórica a nuestra situación latinoamericana, a preguntarse si el protestantismo no ha sido **"una forma de colonialismo"**, una manifestación de **"la conciencia cautiva"**. Lalive ha estudiado el fenómeno pentecostal chileno llegando a la conclusión de que éste es a la vez una protesta social y una sociedad sustitutiva, es decir, que finalmente conduce a una nueva alienación (o una nueva forma de la antigua alienación), que demora la transformación estructural de la sociedad, única cosa que respondería al significado más profundo de la protesta. Gonzalo Castillo ha elaborado una tipología del protestantismo latinoamericano donde se evidencia esta misma valoración del **"protestantismo eclesiástico"** y del **"protestantismo sectario"**, a los que opone uno nuevo, **"revolucionario"**, que estaría en gestación. La propia disposición psicológica engendrada por las experiencias que hemos señalado y la reacción ecle-

siástica que encuentran, confirman a nuestros autores en este diagnóstico.

Se plantea así necesariamente la cuestión eclesiológica. Por una parte, estos hombres encuentran en su común trabajo en ISAL una experiencia comunitaria vinculada al esfuerzo por vivir solidariamente la tarea de liberación del hombre latinoamericano —su experiencia es una vivencia eclesial. En segundo lugar, descubren la solidaridad con sectores de católicos y de grupos seculares, creándose un ecumenismo espontáneo. Finalmente, ISAL siente la imposibilidad de dialogar con la estructura jerárquica —y con ciertos grupos laicos— de las iglesias protestantes oficiales. Tanto el análisis teórico como la experiencia cotidiana los lleva, pues, a plantear la pregunta, ¿dónde está la iglesia? Valiéndose del trabajo teológico de algunos de los representantes de la teología holandesa del apostolado (Hoekendijk especialmente), del concepto de humanización de Paul Lehmann y Richard Shaull y de la teología de la esperanza de Moltmann (sin negar otras influencias), responden: allí donde se lucha por la humanización, donde se busca la liberación del hombre, donde el hombre se abre al futuro, allí está el Espíritu de Dios —o Dios, o Jesucristo; hay, como es de esperar, una imprecisión trinitaria en las formulaciones— obrando, y quienes se incorporan a esta acción son la verdadera iglesia Las señales institucionales, que apuntan fundamentalmente hacia el pasado (sacramentos, credos, jerarquía) son reemplazadas por estas señales **"misioneras"**, vueltas hacia el futuro, relativas a la relación entre la iglesia y la totalidad del proyecto humano y no ensimismadas en la vida interna del grupo. Más estrictamente, cabría decir que desaparece toda distinción entre lo eclesiástico y lo secular (de Santa Ana) Por eso se ha podido hablar de **"una eclesiología secular"**. Sobre esto hemos de volver.

Finalmente, (y este orden no es necesariamente sistemático, pero sí tal vez cronológico para el teólogo isalino) surge la cuestión hermenéutica. ¿Cómo se leen los textos cristianos, bíblicos e históricos, en esta interpretación? Todavía no se puede hablar de una hermenéutica propia pero parece claro que se orientará bajo la idea de una **"hermenéutica política"**. Rubem Alves lo ha intentado en su tesis doctoral partiendo de la conciencia histórica engendrada por el éxodo. Recientes artículos de Moltmann y otros sugieren esta misma orientación.

III. UN PROYECTO: ¿QUEDA ALGO MÁS POR HACER?

¿Representa ISAL la línea en que la teología protestante latinoamericana encontrará su vocación y su destino? No creo posible una respuesta unívoca a esta pregunta. Porque si bien hallo en ISAL serios problemas y aporías teológicas, creo que han enfocado la problemática real. Aceptar ésta y corregir aquéllos es, sin embargo, un plan "reformista" que no parece adecuado a la propia posición isalina. Sin embargo, quisiera arriesgar la presentación de mi propia apreciación de la situación básicamente como una breve crítica del pensamiento isalino, a la que añado algunos corolarios

Una primera observación se refiere a la concentración ética y hermenéutica sobre la política. Uno se pregunta si no amenaza aquí un reduccionismo que limite el campo de visión de las doctrinas y los elementos "útiles" para el compromiso político. ¿No es necesaria una mayor radicalidad —en el sentido etimológico de la palabra— es decir, un esfuerzo por repensar y reconcebir las doctrinas fundamentales de la fe: la gracia, los sacramentos, la Trinidad si se quiere, de modo de relacionar la misión —sin duda política— de la fe cristiana en América Latina al corazón mismo de la fe cristiana y no aislarla en un paréntesis que la corta de los signos que le dan sentido? El problema es advertido por algunos, particularmente por Alves, que responde al menos de tres maneras: 1) En un esfuerzo por entender la política como una categoría fundamentalmente teológica: es la política de Dios —su acción liberadora en la historia— la que a la vez fundamenta la acción humana y la que señala su limitación; 2) esta limitación se ha de reconocer teológicamente en la relación crítica entre utopía e ideología, en el rechazo de toda **"obsesión mesiánica"** (**"el reconocimiento del Mesías exige que nos reconozcamos como hombres y no como otros mesías"**); 3) finalmente, hay un esfuerzo por evitar una nueva justificación por las obras y hacer lugar a la libertad y el gozo de la gracia (son muy significativas aquí las páginas sobre el **"sabath"**

como un día "**en que podemos descansar y somos obligados a descansar, un día de pura libertad, de puro gozo, puro presente, día sin futuro y sin previsiones para el día siguiente, día apolítico, porque toda la existencia humana está determinada por la política del Mesías**").

En el peligro del reduccionismo y en la lucha contra él, regresa el problema eclesiológico tanto teórica como prácticamente. Permítaseme discutirlo brevemente bajo dos preguntas. 1) ¿Cómo se reconoce y mantiene la especificidad "**cristiana**" de la Iglesia, cuando se la ha identificado con la comunidad humana que lucha por la liberación? Suele hablarse de una "**comunidad de lenguaje**", de "**la interioridad de ciertos símbolos en relación a un cierto horizonte histórico pasado y a ciertas esperanzas**", lo que permitiría una comunidad visible cuyos límites no se disuelven. 2) ¿Dónde se dan ese lenguaje y esos símbolos? Pues el problema no es meramente conceptual. Por una parte están las iglesias constituidas, donde este lenguaje y estos símbolos se dan con una hermenéutica "religiosa" que resulta alienante. La otra alternativa sería constituir una "secta" que presupone la hermenéutica política y el compromiso ético consiguiente. La pertenencia activa a la primera sólo es posible si uno reconoce una cierta trascendencia de la realidad constitutiva de la iglesia (Dios, la Trinidad, el Espíritu, Jesucristo) con respecto a la propia —y por consiguiente a las demás— claves hermenéuticas. Pero esta posibilidad no parece tener base en la posición que describimos. De hecho, los pensadores a quienes nos referimos —no sin penosas experiencias— han quedado carentes de inserción en la vida de las iglesias existentes y en muchos casos privados de diálogo real con ellas. Queda la posibilidad que hemos llamado "sectaria", pero aquí se plantean todos los problemas de ese fenómeno en la historia de la iglesia cristiana por lo que regresamos al problema del reduccionismo.

En efecto, el más grave problema sectario me parece ser la total identificación de Jesucristo con (o más gravemente su reemplazo por) algún particular principio de interpretación que es erigido en norma absoluta de autenticación de lo cristiano. Como consecuencia, la fe es reducida a una creencia o a una conducta. ¿No corremos aquí el riesgo de hacer una total ecuación de fe e ideología, Dios e historia, revolución y misión, iglesia y humanidad (y/o remanente y comunidad de compromiso político)? De hecho, repetidas veces en estos escritos, las mencionadas parejas de términos se usan en forma intercambiable. La Conferencia de El Tabo habla, con razón, de "**superar la falsa antinomia de fe e ideología y comprender que la misma fe cristiana necesita expresarse históricamente a través de ideologías políticas o del cambio social, si bien esa expresión es siempre parcial, imperfecta y variable**". Pero en una formulación reciente, de Santa Ana interpreta que "**ya no cabe seguir sosteniendo la distinción entre la ideología y la fe**". En una interesantísima discusión del problema de la identificación de estas parejas de términos, Alves subraya la dialéctica entre la "encarnación" de la fe en un momento particular y su carácter permanentemente crítico —razón por la cual la noción de utopía le parece particularmente adecuada— concluyendo que estas parejas de términos deben ser mantenidas, como en la formulación cristológica, "**sin separación, sin confusión**". Si el proceso de identificación llegara a consumarse, no sólo tendríamos un problema teológico sino una auténtica crisis de la fe y el riesgo verdaderamente mortal de sustituir a Jesucristo por alguna otra cosa.

Finalmente, habría que observar que en toda esta teología no se ha logrado superar radicalmente el problema de la dependencia teológica. Con muy escasas excepciones, no nos hallamos —como el lector lo habrá advertido— con una reflexión original en el plano estrictamente teológico sino con la elaboración, muy significativa por cierto, de intuiciones y líneas teológicas surgidas en Europa o EE.UU. En base a esta observación quisiera sugerir un primer corolario práctico. La razón de esta dependencia me parece ser la casi total ausencia de investigación propia en los planos de gestación de la teología: la exégesis bíblica y la historia. Hay aquí un problema de "infraestructura" teológica similar al de otros aspectos de nuestro subdesarrollo. No es posible pensar en una verdadera liberación de nuestra teología —excluido el aislamiento— si seguimos importando la exégesis, la investigación histórica, ya hechas en Europa o en EE.UU. Sólo nos será posible montar en tal caso una industria teológica de

consumo que, elaborada a base de lo recibido, sólo podrá redistribuir los elementos dados. Es necesario crear una investigación científica de modo que la confrontación de las condiciones latinoamericanas se dé desde el nivel inicial del quehacer teológico y no sólo cuando se llega al sistemático o ético, que resulta entonces apoyado en presuposiciones exegéticas e históricas no examinadas. Se me ocurre, simplemente como ilustración, el problema de la interpretación de ciertos temas del A. T., o de problemas históricos como el de la relación de la iglesia latina y las norafricanas en el siglo IV. Lo que necesitamos no es recibir de los historiadores y exégetas europeos los resultados de sus trabajos y luego aplicarlos, como si fueran neutrales, sino tener la oportunidad de hacer la investigación desde los datos mismos y a partir de lo que somos. El resultado de esta ecuación hermenéutica única es lo que permitirá liberarnos para un verdadero diálogo. Es por esta razón que no puedo coincidir con el aparente rechazo del R. P. Segundo y algunos protestantes, de la labor institucional: me parece equivalente a rechazar pozos petrolíferos, red caminera o energía en un romanticismo gandhiano: sin bibliotecas, equipo humano, tiempo ocioso, revistas, coloquios, no hay labor científica significativa —al menos en el mundo en que todos reconocemos que nos hallamos—. Y todo esto requiere un marco institucional. Por eso, la ayuda exterior debe, en el plano teológico (que no es necesariamente idéntico a otros) tender a fortalecer y permitir un funcionamiento bastante autónomo a las instituciones: el verdadero problema no es la institucionalización sino cómo brindar la ayuda de modo que las instituciones ganen independencia de criterio y funcionamiento.

Un segundo corolario tiene que ver con el dilema eclesiológico que advertimos en la teología isalina. En la práctica, aislados de las iglesias existentes pero conscientes de la necesidad eclesiástica, se han visto forzados a buscar una realidad extra-eclesiástica. Se plantea así el problema de continuidad - ruptura, tradición - novedad. Cualquiera sea la opción que uno adopte, me parece evidente la necesidad de que la teología tome en cuenta el panorama eclesiástico y no sólo el eclesiológico. En este punto sugeriría que el reconocimiento de la trascendencia de Jesucristo con relación a los principios hermenéuticos que utilizamos para explicitar su significado lleva envuelto el reconocimiento de la realidad eclesial total —incluidas las iglesias establecidas— como marco de referencia del teólogo, no sólo en cuanto objeto de análisis sino como ámbito de servicio, como una realidad a asumir en la ambigüedad de su existencia histórica y por cuya renovación ha de estar comprometido. Sin duda cabe distinguir aquí la cuestión de si no es lo característico del Protestantismo hacer una opción teológica a cuya fidelidad se subordina la solidaridad eclesiástica aceptando la ruptura. De hecho, eso aconteció en la Reforma del siglo XVI. Pero yo sostendría que la justificación de aquella opción particular era que no se trataba de una simple **quaestio disputata**, sino precisamente del reconocimiento de esa trascendencia de Jesucristo de la que depende toda unidad eclesiástica que no sea sectaria (*).

La renovación teológica sólo puede salvarse del verbalismo por un lado y del sectarismo por otro si se concreta como un proyecto de renovación de la iglesia. Esta es, por supuesto, una opción teológica decisiva, ya que sostiene que si la relación entre teología y sociedad es inmediata en el plano de la crítica, el análisis y la elaboración, es mediata en el de la proyección —la teología es un servicio a la iglesia— (¡bien entendido, en función de la misión de ésta!).

Una nota más, sumamente importante, que la experiencia de la teología isalina destaca positivamente: el teólogo protestante necesita aguda conciencia de su gran riesgo, el aislamiento. ISAL rompió en este sentido una larga cautividad y los resultados son sumamente significativos. En América Latina al menos, el teólogo protestante no puede concebir ni su teología ni sus iglesias como realidades autónomas, sino como interlocutoras, en primer término de las teologías y la Iglesia Católica Romana, y luego del pensamiento y la sociedad latinoamericana en general ("lue-

---

(*) Aunque es parcialmente valedera la afirmación de que no habrá verdadero cambio de las estructuras y la mentalidad eclesiástica sin un cambio en las estructuras políticas y económicas de la sociedad, ella no invalida la posibilidad de señales de esa transformación en la iglesia; un hecho que me parece histórica y teológicamente de la mayor importancia

go" no implica por supuesto un orden cronológico sino metodológico; hay otro sentido en que la realidad latinoamericana es primaria para ambas iglesias y sus teologías).

En esta labor, la temática que ISAL ha destacado tiene una importancia crítica y mayéutica fundamental, en cuanto plantea constantemente la cuestión de la congruencia entre el horizonte escatológico y la tradición histórica en los que la teología no puede dejar de moverse por una parte y el momento inmediato de la liberación del hombre (de su redención) en sus circunstancias concretas por otra. Así desenmascara las idolatrías a las que la teología fácilmente se enajena, y positivamente permite profundizar el misterio de la gracia en su dimensión histórica. En esta doble dimensión puede hallarse el sentido en que, sólo al hacer en su lugar una teología que es insustituible y no intercambiable, se puede hacer teología realmente "universal".

RICHARD SHAULL

LA FORMA DE LA IGLESIA EN LA NUEVA DIASPORA

DADA la naturaleza misionera de la iglesia, parecería lógico suponer que las misiones habrían de surgir espontáneamente de su vida misma, y que en toda iniciativa de este tipo la iglesia ocuparía el lugar central. Históricamente, sin embargo, la relación entre las misiones y la iglesia ha sido mucho menos clara. En sus orígenes, el movimiento misionero moderno fue en gran medida un movimiento laico. En muchos casos cobró forma fuera de la estructura eclesiástica, y aun cuando no se produjera esta ruptura no hubo muchas ocasiones en que el impulso misionero llegase a ocupar el lugar central en la vida de la iglesia. Este hecho, sumado a la relativamente escasa importancia que el pietismo —fundamento espiritual del movimiento misionero moderno— dio a la doctrina de la iglesia, trajo como resultado una situación que ha sido adecuadamente descrita por el profesor Latourette en estas palabras:

"El único de los objetivos principales del programa comprendido por el movimiento misionero del período recientemente finalizado, que no se llevó a cabo satisfactoriamente, fue conseguir la creación de comunidades cristianas que prolongaran su existencia en el período subsiguiente. En lo que se refiere a traducción de las Escrituras, difusión del mensaje cristiano e introducción y adaptación de algunas características y métodos de origen occidental cuya necesidad era evidente, las misiones protestantes modernas lograron un éxito rotundo. No obtuvieron tan rápidos progresos, sin embargo, en el propósito de edificar la iglesia cristiana... En esta relativa falta de énfasis sobre la iglesia... las misiones protestantes de la época que acaba de finalizar difieren de cualquier otra cosa conocida previamente en la historia. Nunca, en ningún período de la propagación del cristianismo, los misioneros dieron tan poca atención a la creación de la iglesia cristiana." (*Missions Tomorrow*, págs. 94-95.)

En las décadas más recientes, todo esto ha cambiado. Hemos llegado a descubrir que Dios desea actuar en el mundo a través de un pueblo, y que por definición este pueblo es uno. Advertimos que Cristo toma forma en el mundo en la comunidad, que la Nueva Humanidad llega a existir cuando los hombres entran en relación con Cristo y con sus semejantes. Se nos enfrenta al hecho que la dádiva de nuestra unidad en Cristo constituye el punto de partida de todas nuestras relaciones con los demás. En el movimiento ecuménico, estos descubrimientos han tomado forma concreta delante nuestro.

Todo esto ha tenido una profunda influencia, tanto sobre el movimiento misionero como sobre la iglesia en toda su amplitud. El movimiento misionero de hoy reconoce que todos sus esfuerzos están dentro de esta realidad de la iglesia; los que se han abocado a la obra misionera dan importancia central a su establecimiento y crecimien-

to. Este redescubrimiento de la iglesia representa un gran triunfo en la historia del protestantismo, y es de la mayor importancia para su futuro desarrollo.

Al mismo tiempo, la iglesia ha descubierto nuevamente su esencial carácter misionero. Tal como lo expresa el doctor Blauw en su estudio sobre *La naturaleza misionera de la iglesia:*

"En las últimas décadas ha tenido lugar un significativo desarrollo de la teología bíblica, que ha llevado al redescubrimiento de la iglesia como una comunidad del Reino, como una comunidad de testimonio y de servicio en y para el mundo. Aun fuera del movimiento misionero existente, la convicción de que la iglesia es una comunidad misionera o deja de ser la iglesia es compartida por la gran mayoría. La eclesiología de los siglos pasados que permaneció tan estática, está siendo sustituida ahora por otra más dinámica que es a la vez escatológica y misionera." (V. página 120.)

Estos extraordinarios acontecimientos, sin embargo, han llegado a crearnos un nuevo problema. En términos teológicos, la iglesia puede ser una comunidad misionera. En los hechos reales, se ha constituido en un serio obstáculo para la obra de las misiones. La congregación local extrae a la persona del mundo y absorbe su tiempo en un programa religioso en lugar de dejarles en libertad para su misión en el mundo. Nuestras organizaciones eclesiásticas no son buenos ejemplos de ese tipo de ejército dinámico y flexible que dirige sus energías principalmente hacia el testimonio y el servicio de los que se hallan afuera. Las juntas y organizaciones misioneras, en su justificado deseo de transferir una creciente responsabilidad a sus iglesias hijas, han llegado a atarse de tal manera a una organización eclesiástica relativamente estática, que, con raras excepciones, no han conseguido mostrar grandes posibilidades de pensar imaginativamente sobre las vastas y nuevas fronteras de la misión, ni se han abocado a nuevas aventuras en ese campo. Y el movimiento ecuménico se han envuelto hasta tal punto en las relaciones inter-eclesiásticas, que ha tenido escaso tiempo para ocuparse de los problemas cruciales que afectan a la situación humana.

Consecuentemente, la *renovación de la iglesia* se ha convertitdo en uno de los problemas más importantes de la teología de la misión en el presente. En este campo de interés el estudiante de las misiones se encuentra en buena compañía. En efecto, prácticamente todo el mundo se interesa en el tema de la renovación, y en todas partes hay gente escribiendo o trabajando en eso. El redescubrimiento del concepto *ecclesia reformata semper reformanda*, indica, por lo menos para nosotros los calvinistas, que la renovación debe jugar un rol central en la vida de la iglesia en todos los tiempos. Y sin embargo, después que todo ha sido dicho y hecho, nos sentimos ganar por un sentimiento de frustración y parálisis en este punto. Karl Barth ha sido capaz de sugerir, en un reciente artículo en la *Ecumenical Review* (julio de 1963), que el catolicismo romano puede estar haciendo mayores progresos que nosotros en esta dirección. Unos pocos meses antes de su muerte, Dietrich Bonhoeffer escribió una carta a su nieto, el día de su bautismo, en la que le decía: "Para el tiempo en que hayas crecido, la forma de la iglesia habrá cambiado tanto que no podremos reconocerla." (*Letters and Papers from Prison,* página 160.) Cuando contemplamos el desarrollo eclesiástico que ha tenido lugar en Alemania Occidental o en este país (U.S.A.) en los últimos veinte años, estas palabras traen un sonido extrañamente perturbador. Y lo que es aún más serio, existe en algunos círculos un profundo temor de las renovaciones radicales, el sentimiento de que los esfuerzos para renovar la iglesia representan una amenaza para ella, su ministerio y su acción en el mundo. Y aun donde se están haciendo constantes esfuerzos de renovación, se ve incertidumbre y frustración y una creciente sensación de que todavía no han aparecido respuestas muy claras.

Es tarea de la teología de las misiones alentar una seria reflexión teológica sobre este problema. Preocupada como se halla con lo que Dios está haciendo en el mundo y en la iglesia, y la relación entre ambos en un momento particular de la historia, la teología de las misiones puede tener una contribución que hacer en el punto que más atención requiere en el presente. Sólo cuando nos sentimos libres para percibir las transformaciones radicales que Dios puede estar haciendo en su iglesia por su interés en el mundo, estamos en condiciones de encontrar la dirección precisa de esta renovación y el valor para lanzarnos en ella. Esta empresa puede parecer ambiciosa en extremo, pues ninguno de nosotros ha recibido especial iluminación en este punto. Y, sin embargo, si buscamos encontrar el camino de la obediencia nos ve-

mos en la obligación de reflexionar sobre lo que Dios está haciendo en nuestra historia a la luz de su acción en una historia particular. Sólo podemos correr este riesgo en la confianza y constante apertura a la corrección del espíritu a través de la comunidad de los creyentes.

En este contexto, la tesis que desearía proponer es la siguiente: *Dios ha llevado hoy a su iglesia a la situación de una nueva diáspora. Después de más de mil años de existencia como un pueblo reunido en la cristiandad, los cristianos se hallan nuevamente dispersos en un mundo no cristiano; y las formas de la renovación de la iglesia deben ser ahora formas auténticas de existencia de la comunidad cristiana en esta dispersión*

I — LA DISPERSIÓN: PASADO Y PRESENTE

La utilización del concepto diáspora para describir la vida de los cristianos en el mundo moderno no es de ningún modo algo nuevo en los círculos ecuménicos. Hasta donde podemos saberlo, sin embargo, ha sido manejado con un sentido estrecho para referirse a la dispersión de los cristianos en el mundo durante la semana, en contraste con la concentración de la vida eclesiástica el domingo. Hans-Ruedi Weber, que como secretario del Departamento de Laicos del Consejo Mundial de Iglesias hizo circular ampliamente esta idea, escribe así en uno de sus estudios mejor conocidos:

"Debe hacerse énfasis, ante todo, en que *la iglesia vive no sólo en asamblea, sino también en dispersión*. En el lapso entre la ascensión de Cristo y su segunda venida, la iglesia de Cristo tiene dos formas de existencia: la de la *ecclesia*, la asamblea, y la de la *diáspora*, la dispersión. Los ministros que cumplen su servicio principalmente en las asambleas del pueblo de Dios, se hallan siempre en peligro de mirar la iglesia demasiado exclusivamente desde el punto de vista de la asamblea... El verdadero rol del laico en la iglesia se encuentra aparentemente no en su forma *ecclesia*, sin embargo, sino en la *diáspora*." (*The Marks of an Evangelising Church*, en *The Missionary Church in East and West*, páginas 109-110.)

El concepto es útil en todo su alcance. Sin embargo, no ataca la afirmación de que la reunión del pueblo de Dios en el día de hoy debe tomar la forma de una comunidad identificada con la cristiandad occidental. Además, deja de contemplar la posibilidad de que en la situación presente la misma iglesia, y no solamente el cristiano individual en su vida cotidiana, se encuentra en diáspora. Puede resultar provechoso, por lo tanto, analizar un poco más esta posibilidad.

El pueblo de Israel vivió en el recuerdo de un gran acto de liberación, por el que Dios le sacó de la esclavitud de Egipto y le guió a través del desierto para entregarle la Tierra Prometida. Dios le otorgó a este pueblo elegido un reino en el que pudo finalmente instalarse y fundar una patria. Como pueblo, se sintió unido por el mismo fondo racial y cultural y por las mismas esperanzas y objetivos El Dios que realizó estos grandes actos en su historia fue el centro de su vida nacional; el templo en el que fue adorado —y en el que se hallaba presente de una manera especial— era el punto focal de su existencia. Gran número de sus más sobresalientes líderes religiosos, además, tuvieron una visión de la misión de Israel en el restablecimiento de todas las naciones. Con el advenimiento del reino mesiánico, Jerusalén sería el centro del mundo y todas las naciones convergirían hacia allí.

En determinado momento se produjo una severa crisis en la vida de la nación; y en medio de ella, surgió un extraño grupo de profetas que anunciaron que el mismo Dios que había reunido al pueblo en esta única nación, iba ahora a diseminarlos en toda la superficie de la tierra. Este anuncio fue enteramente resistido. Sólo podía ser el producto de una mente negativa y tortuosa, y los israelitas hicieron todo lo que pudieron para liberarse de esta gente que amenazaba toda su existencia como pueblo de Dios. Sin embargo, la dispersión ocurrió. La vasta mayoría de los israelitas, a veces por compulsión y a veces por elección, fueron diseminados entre las naciones paganas del mundo y obligados a vivir entre pueblos de diferentes razas y culturas, de ideas morales y religiosas diferentes. Perdieron su identidad como reino. El templo fue destruido y debieron encontrar nuevas formas de culto en medio de su dispersión, entre aquellos que no conocían a Yavé. Ya no podían seguir esperando la reunión de todas las naciones en torno a Jerusalén. Aunque esta esperanza sobrevivió, muchos de ellos descubrieron que Dios los había llamado a la tarea más ardua y penosa de hacerle conocer, a pesar de todas sus de-

bilidades, mientras habitaban entre los pueblos que los rodeaban.

Desde la primera Edad Media la iglesia occidental concibió su propia situación más y más en esta misma línea. Dios, en este caso, había reunido a un pueblo de una manera única. No es sorprendente que algunos de los que vieron más claramente la grandeza de este acto divino concibieran al cristianismo como un reino. Christopher Dawson puede hablar en términos fervorosos de "la unidad orgánica y la continuidad de la sociedad cristiana", "una vida en todo el sentido de la palabra", con sus diferentes "formas institucionales." (*Medieval Religion,* páginas 7, 20.) El cardenal Newman expresó en ciertas oportunidades: "El cristianismo es un poder imperial, un anti-reino que ocupa la tierra." Se trataba en estos casos de una cultura y una sociedad conformada por el cristianismo y en la que los cristianos podían sentirse como en casa. Hasta cierto punto, éste era un pueblo homogéneo, unido en una lealtad común y en presunciones comunes en cuanto a la vida y al mundo. Aquí también Dios se hallaba en el centro de la vida y la catedral medieval o la capilla protestante en la ciudad era el centro de la comunidad. Por medio de la proclamación de la palabra y la administración de los sacramentos, todos los aspectos de la vida se relacionaban con Dios y eran enfrentados con sus demandas. El ministro, debido a la participación en estos actos y a su presencia en la sociedad, era el representante de Dios y sus propósitos para ese pueblo. El evangelismo y la misión ocuparon a menudo un primer plano, pero normalmente condujeron al pueblo a una iglesia con su propia forma peculiar de vida y cultura determinadas por el cristianismo.

Si nuestra preocupación es ver lo que Dios está haciendo en nuestra historia a la luz de lo que ya hizo en la historia de su pueblo elegido en el pasado, puede resultar útil considerar la idea de que una nueva diáspora constituye hoy la situación de la iglesia. Naturalmente, esto no ocurre del mismo modo que en el siglo VI A.C. Sin embargo, el cristianismo está disolviéndose rápidamente a nuestro alrededor, de modo que aun en Occidente la iglesia se está convirtiendo en un pueblo disperso. Además, sin necesidad de marchar al exilio, el mundo no cristiano ha abierto una separación entre nosotros, en tanto los medios modernos de comunicación crean un mundo en el que somos una pequeña minoría y la explosión demográfica indica que cada año el porcentaje de cristianos disminuye. Por lo tanto, nos hallamos en una situación similar a la de los judíos de la Diáspora, diseminados entre pueblos cuya cultura, costumbres y formas de pensamiento no son ni llegarán a ser como las nuestras; nuestras catedrales y templos ya no se hallan en el centro de la vida ni consiguen reunir a toda la comunidad bajo su Dios. Si esperamos alcanzar al hombre moderno, no será tanto por la posibilidad de introducirlo en la iglesia, sino por salir a su encuentro en medio de nuestra dispersión.

Si ésta es realmente nuestra situación, significa que la iglesia ha sido llamada hoy a un cambio de perspectiva y orientación poco menos radical que el que trajo consigo la Diáspora judía. Frente a esto que se presenta como una catástrofe irreparable, la mayor tentación es escuchar a los falsos profetas que tratarán de sanar nuestras heridas superficialmente y gritarán: "Paz, paz, cuando no hay paz" (Jeremías 6:14). Buscaremos desesperadamente algún medio fácil de hacer funcionar nuestro antiguo sistema y esperaremos ansiosamente algún signo de éxito, o confiaremos en alguna nueva técnica espiritual o en un nuevo movimiento evangelístico. O, en medio de nuestro colapso y desesperación, podemos tomarnos tiempo para preguntar por qué Dios ha enviado esto sobre nosotros, y el Espíritu podrá conducirnos tras él *en la dispersión.*

Para que suceda esto último, sólo puede ayudarnos comenzar a entender el significado de la dispersión del pueblo de Dios en la economía divina. En esto, otra vez la Diáspora judía puede arrojar probablemente alguna luz sobre nuestra situación, porque de acuerdo con los profetas, la *dispersión* era un *juicio* divino que, en los misterios de la voluntad de Dios, equivalía también a un nuevo *llamado* a Israel para convertirse en su siervo.

Israel fue elegido por Dios como su siervo por el bien de todas las naciones. En las palabras de Blauw, "Toda la historia de Israel no significa otra cosa que la continuación del proceder de Dios con las naciones, y sólo puede ser entendida a partir del problema irresuelto de la relación de Dios con estos pueblos" (op. cit., pág. 19). Debido a la fidelidad a su Dios y la obediencia a sus mandamientos en todos los aspectos de su vida, Israel sería utilizado por Dios para cumplir esta misión. "Si te volvieres, oh Israel... y jurares: vive Yavé, en verdad, en juicio y en

justicia, entonces las naciones serán benditas en él, y en él se gloriarán." (Jeremías, 4:1-2.) Pero el pueblo de Israel se apartó de este camino. Cuando se estableció en la tierra que Dios le entregó, olvidó la finalidad de su elección y comenzó a servirse de Dios para sus propios fines, para su propio provecho y seguridad. En este sentido, pronto se volvió a los ídolos que resultaban mucho más útiles para esos propósitos, olvidó la justicia oprimiendo y explotando a los pobres, los huérfanos y las viudas. En esta situación, el juicio significó dispersión, porque sólo la destrucción total del orden que Dios mismo había edificado pudo reabrir el camino para que Israel participase nuevamente en los propósitos divinos. "Porque . . no obedecieron a mi voz, ni caminaron de acuerdo con ella, sino que se fueron tras su propio corazón y en pos de los baales. . Por tanto . los esparciré entre naciones que ni ellos ni sus padres conocieron" (Jeremías 9: 13-16).

¿Acaso la penetración de Jeremías para interpretar los hechos de ese tiempo no habla de un modo más bien perturbador a nuestra propia situación? En su estudio sobre el empuje misionero de la iglesia del Nuevo Testamento, Blauw subraya: "La ruta del Evangelio es el camino desde Jerusalén, el centro de Israel, a Roma, el centro del mundo" (op. cit., pág. 94). Los cristianos primitivos tendían a abandonar el concepto judío de pueblo debido a sus connotaciones estáticas, y a referirse a sí mismos como la *ecclesia*, es decir, los que fueron apartados por el llamado de Dios a su servicio. Se constituyeron en un pueblo peregrino que vivía en el mundo y atravesaba el mundo. Se vieron a sí mismos, efectivamente, viviendo en una nueva diáspora (I Pedro 1:1, Santiago 1:2). Pronto llegaron a Roma y la conquistaron y Dios les ofreció la posibilidad de constituirse, una vez más, en un pueblo reunido, con su propia nación, obtenida por las influencias del Evangelio. Con el paso de los siglos los cristianos edificaron una sociedad en la que Dios era el centro y la fuente de su vida y su esperanza. Pero gradualmente Roma se convirtió en otra Jerusalén, y el pueblo reunido de Dios no evitó los errores de los que se reunieron alrededor de Jerusalén siglos antes Porque a pesar de la grandeza que hubo en esta reunión de la cristiandad, se ha llegado ahora a un punto en el que las perspectivas, formas y estructuras que fueron centrales en ese momento ya no son adecuadas. En tanto sigamos viviendo en ellas, el cristianismo se identifica de tal modo con esa cultura que ni puede revelar su crisis interior ni ofrecer nuevas posibilidades. El programa de la iglesia local se ha convertido en un medio, por el que los cristianos son arrancados de su inserción en el mundo donde Dios se halla obrando para ser parte de una institución religiosa. Cuando nuestros templos, organizaciones y programas se expanden, nuestra prisión llega a ser aún más grande. En medio de un mundo dinámico, nos vemos tan atados a una institucionalización de nuestra fe, que el mundo se aleja de nosotros y quedamos más y más ausentes de los lugares donde las verdaderas cuestiones de vida y muerte para el hombre moderno y para nuestra sociedad se están levantando. De ese modo, gastamos nuestro tiempo y energías tratando de alcanzar a nuestra gente, cuya manera de entender la fe no se relaciona básicamente a estas cuestiones, situándonos algo fuera de época, en una empresa que, para decirlo en los términos más suaves, no es ni muy excitante ni productiva. El científico moderno actúa temerosa y precariamente en las fronteras donde se encuentran las cuestiones del destino humano. En lugar de situarnos a su lado, gastamos nuestras energías tratando de convencer a nuestra gente que la ciencia y la religión pueden no ser incompatibles. Aunque algunos de nuestros dirigentes, mayormente los ministros han sobresalido por su actuación en el conflicto racial, estamos haciendo todavía muy poco para llevar a nuestros miembros a esa lucha, quizás la más decisiva para nuestra nación en esta época. La mayoría de nuestros esfuerzos se dilapida tratando de hacer algo para que la iglesia no continúe siendo la institución más segregacionista en América. Y si por casualidad llegásemos a tener éxito en esta tarea, para ese tiempo la frontera racial se habrá movido mucho más allá de ese punto y seguiremos tan atrás como ahora. En esta situación, la dispersión, como un juicio por el que Dios derriba lo que él mismo ha construido y disemina a su pueblo en un mundo no cristiano, puede ser un signo para entender los sucesos en la iglesia de hoy.

En los misterios de la providencia divina, la Diáspora también llegó a significar un medio por el que Israel fue llevado a reinterpretar su existencia y su misión, y a participar en el plan de Dios para el mundo de la única manera posible. Los que cayeron en el exilio probablemente no lo entendie-

ron así; se hallaban demasiado agobiados por el desastre. Pero en épocas del Déutero-Isaías se inició una firme reinterpretación. En el capítulo 43, el profeta se refiere líricamente a las "cosas nuevas" (vers. 19) que Dios está haciendo mientras reúne a su pueblo desde lejos: "No temas, porque yo estoy contigo; del oriente traeré tu generación, y del occidente te recogeré. Diré al norte: álzate; y al sur: no te detengas; trae de lejos mis hijos y mis hijas de los confines de la tierra" (vrs. 5-6).

Sin embargo, ésta no es la concentración auto-centrada de los primeros tiempos, sino la convocación a una gran asamblea de las naciones en que el pueblo de Israel será el testigo de Dios y proclamará su culto. El clímax de esta reinterpretación se alcanza en los cantos del siervo sufriente, donde el profeta, a partir del tremendo sufrimiento de la dispersión, consigue ver el papel de Israel en el plan divino en la forma de siervo sufriente.

En realidad, fue la Diáspora que preparó el camino para la difusión del Evangelio en todo el mundo greco-romano, aunque no exactamente de la manera que el pueblo judío esperaba. De acuerdo con los cálculos de Harnack, más de cuatro millones de judíos se habían esparcido en todo el imperio, donde los principios básicos de su religión se fueron conociendo y se ganó un buen número de prosélitos. Debido a la Diáspora, se tradujo el Antiguo Testamento al griego y se desarrolló una nueva institución, la sinagoga.

Cuando más aguda llega a ser la crisis en la vida institucional del pueblo reunido en la cristiandad, muchos de nosotros seguiremos probablemente el ejemplo de los exiliados en Babilonia y "colgaremos nuestras arpas de los sauces". Sin embargo, si significa algo para nosotros ver nuestra historia a la luz de una historia en particular, podemos sentirnos libres para discernir el llamado y la oportunidad que viene a nosotros en la Diáspora. Podemos alcanzar una visión de la importancia del Evangelio para la situación humana y de nuevas formas de comunidad cristiana que no podríamos obtener de otro modo. En una de sus cartas, Dietrich Bonhoeffer menciona la revolución que Lutero trajo cuando dejó el monasterio y salió al mundo como el lugar donde debía servir a Dios. Ve en éste el "más feroz ataque y asalto que fue lanzado contra el mundo desde el cristianismo primitivo". Este ataque fue aplastado muy pronto en el protestantismo moderno, y es sólo ahora, en la diáspora presente, que no se nos presenta otra elección que vivir de sus consecuencias, al descubrir que el lugar no sólo de la vida cristiana sino de la *vida de la iglesia* no se halla en ninguna esfera religiosa, sino en las "órdenes" concretas de la vida del mundo. Como consecuencia del proceso de secularización, Dios libertó al hombre moderno de todas las órdenes sagradas que lo encarcelaron. Ahora se halla libre para labrar su propio destino en la totalidad de la existencia histórica y dar forma a su propio futuro. En el preciso momento en que el hombre moderno contempla esta increíble oportunidad de destruir la existencia humana o crear una nueva humanidad, Dios nos ha llevado, en nuestra dispersión, al punto en que no tenemos otra elección sino participar totalmente en esta aventura en el nombre de Cristo.

II — NUEVAS FORMAS DE VIDA PARA LA IGLESIA EN UNA NUEVA SITUACIÓN

En la vida de la iglesia, *esencia* y *forma* se hallan inseparablemente relacionadas. El Cristo que está presente en y entre su pueblo es el Cristo encarnado; la iglesia, en tanto "Cristo existiendo en la comunidad" (Bonhoeffer), puede existir sólo en lo concreto. De este modo, cuando nos referimos a la esencia de la iglesia, esto incluye necesariamente las formas institucionales específicas que ella toma; cuando nos ocupamos primordialmente de estas formas, también rozamos inevitablemente la cuestión de la naturaleza de la iglesia. Sin embargo, no podemos evitar concentrarnos en un punto o en otro según sea nuestro objetivo. En este caso, hemos dado por sentado que la presencia de Cristo se expresa en la Palabra, los sacramentos y la vida de la *koinonía*. Nuestro interés específico no es con estos elementos en sí mismos, sino más bien con la forma cambiante de la iglesia en tanto se esfuerza por dar auténtica expresión a estas realidades en la nueva situación de dispersión en que se encuentra hoy. Esto es todo lo que podemos hacer en este estudio. Es muy probable que cuando comiencen a desarrollarse nuevas formas de vida de la iglesia, surgirán cuestiones sobre la redefinición de su *naturaleza*.

En este artículo sólo podemos aludir a algunas de ellas.

Todo parece indicar que en esta nueva situación no sobrevivirán muchas de nuestras

formas tradicionales de vida institucional. Somos libres, sin embargo, para interpretar este colapso como la condición previa para el advenimiento de lo nuevo. "Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere lleva mucho fruto" (Juan 12:24). Cuando llega a suceder esto, nuestro principal interés debe ser: ¿cuáles son las formas auténticas de existencia de la iglesia en esta dispersión? No esperemos, sin embargo, tener respuestas claras, pero podemos encontrar algún sentido de orientación y la libertad de entrar en constante experimentación. Hay ciertos aspectos que parecen exigir nuestra atención en el momento presente:

1. *El núcleo de la comunidad cristiana (la congregación) debe tomar forma ahora dentro de las diversas y precarias comunidades en que los cristianos se hallan dispersos en la actualidad.*

En nuestros esfuerzos por renovar la vida parroquial, la mayoría de nosotros tiende a preocuparse principalmente de las formas actuales, y trata de descubrir cómo pueden llevarse a cabo ciertos cambios más o menos grandes. Pero si Dios nos ha enfrentado a una nueva diáspora, se requiere un enfoque completamente diferente. Por el bien mismo de la vida congregacional de la iglesia, debemos preguntarnos: ¿qué formas de comunidad cristiana se requieren en la dispersión y cómo pueden desarrollarse en términos realistas? Porque sólo cuando estas nuevas formas aparezcan en nuestro medio podrá transformarse la vida congregacional tal como la conocemos ahora.

Este tipo de comunidad cristiana lo exige la misma naturaleza del Evangelio y de la iglesia. La iglesia no es ante todo una organización religiosa, sino los primeros frutos de una nueva humanidad en Cristo. Es el cuerpo de Cristo, el nuevo hombre, el que tomó forma en medio de lo concreto de la existencia humana en Palestina, en un punto específico de la historia. La nueva vida es el problema del crecimiento hacia la madurez en la interrelación (Efesios 4) de unos con otros, en tanto Jesucristo nos perdona y reconcilia recíprocamente en medio del mundo concreto en que vivimos. Sólo cuando la fe ilumina y transforma estas relaciones, recibimos los beneficios de Cristo; sólo así puede él llegar a ser visible y real para nosotros y para el mundo.

En el mundo en que todos vivimos hoy, esta nueva vida en Cristo sólo puede tomar forma en la amplia diversidad de comunidades en que los hombres viven: en la fábrica, la oficina u otras instituciones profesionales; en las organizaciones políticas y comunitarias; en la familia y en los grupos *ad hoc* que se reúnen para una labor específica. Es en estas fragmentadas y precarias comunidades que la vida humana se intercepta, donde crecen las relaciones y se efectúan decisiones que determinan la vida del individuo y de la sociedad. Tal como señala un sociólogo alemán:

"Aunque no hay quien sea capaz de entender al hombre en la totalidad de sus relaciones, nosotros creemos, sin embargo, que podemos encontrarle en cada uno de los papeles que desempeña como —hasta cierto punto— un ser humano total; podemos esperar encontrarle en la profundidad de su ser, y la palabra de Dios puede enfrentarle, principalmente en este tipo de situaciones concretas."

La conclusión lógica de esto sería transferir la ubicación de una gran parte de nuestra vida congregacional a estas pequeñas comunidades, y erigir dentro de éstas templos, grupos de *koinonia*, etc., más o menos en la misma línea del programa que ahora tenemos en la iglesia local. A pesar de todo lo necesario que puede ser cambiar el centro de la actividad parroquial, esto por sí solo no es suficiente. Resultaría, probablemente, transferir el gueto cristiano del templo a estas comunidades. Porque, que Cristo tome forma en las interrelaciones del mundo, significa que los cristianos deben *incorporarse* totalmente en las comunidades en que se hallan dispersos; es decir, deben mantener serias relaciones personales con las personas que se encuentran allí y compartir su mismo interés por las verdaderas cuestiones humanas que allí surgen. La comunidad cristiana en una dispersión de este tipo, sólo llega a ser auténtica cuando toma forma incorporándose a la gente, y ayudándoles a relacionar el Evangelio a las decisiones que exigen los problemas concretos.

Quizás pueda ilustrarse esto con un ejemplo. Durante varias décadas, las iglesias fueron conscientes del hecho que la universidad representa una de estas comunidades. En un principio tratamos de ejercer nuestro ministerio por medio del programa tradicional de la iglesia, llevándolo a cabo cerca del "campus", o en algunos casos dentro mismo de él. Pronto se hizo claro que esta manera de proceder era inadecuada, porque la universidad

representa uno de esos mundos especiales de nuestra época, al que sólo podemos servir si nos hallamos dentro de su vida y preocupaciones. De modo que las iglesias emprendieron esta tarea apartando ciertas personas para llevar a cabo un programa religioso en la universidad. Estos capellanes se dedicaron a organizar grupos de estudio, a la enseñanza, a actuar como consejeros y, en algunos casos, a la predicación. Trabajaban considerablemente, pero salvo raras excepciones poco sucedía. El número de estudiantes relacionados a la iglesia que llegó a interesarse en este programa era proporcionalmente muy pequeño, y mucho menos la gente de afuera. Ahora, sin embargo, estamos comenzando a ver otra posibilidad. Podemos concentrar nuestra atención en la participación de los cristianos en algún aspecto de la vida universitaria. Esto puede ocurrir cuando las personas entran en relación en la cafetería, por ejemplo; cuando un pequeño grupo se reúne para discutir la relación entre una disciplina y otra, o la relación de una disciplina en particular a la fe cristiana; cuando los estudiantes comienzan a interesarse en algunos aspectos de la vida universitaria, o cuando un grupo se incorpora en la lucha por la integración racial o por algún otro problema capital de nuestra sociedad. En cualquiera de estos casos, los estudiantes cristianos se hacen presentes en los lugares donde Cristo está dando una nueva forma a la vida humana, y decubren cómo participar en una relación comunitaria que les libera para esta tarea.

Cuando la comunidad cristiana vive en estas fronteras del mundo moderno, podemos encontrarnos en una situación en la que eventualmente puede desarrollarse una nueva vitalidad espiritual, y los medios de gracia pueden tener un nuevo significado para nosotros. Esto es lo que ha sucedido frecuentemente en la historia de la iglesia, cuando los que se hallaban entregados a esfuerzos de renovación fueron conducidos por el espíritu al descubrimiento de auténticas formas de comunidad *para su situación particular*. Este fue el caso, naturalmente, de la reforma del siglo dieciséis. En un artículo sobre "La concepción de Calvino de la *Communio Sanctorum*" (*Church History*, setiembre de 1936, pág. 232), Ray C. Petry muestra cómo el tipo de comunidad que Calvino desarrolló en su tiempo, centrada en la predicación y en la enseñanza de la palabra, en la oración, los sacramentos y la disciplina, tuvo un profundo impacto sobre la vida total de los creyentes. Escribe el autor: "De la acción colectiva resultante, surgió un nuevo incentivo para el progreso intelectual, la sistematización de actividades fundamentales, la vigilancia de la moral, el estímulo de la vida decidida, y el ataque a las condiciones socialmente patólógicas."

Esto es lo que no sucede tanto como sería necesario hoy, y es probable que no llegue a ocurrir con las formas que asume hoy la iglesia congregacional. Nuestros programas de educación cristiana así como nuestros esfuerzos en la enseñanza continuarán en crisis hasta que descubramos cómo la comunidad cristiana puede llegar a ser una realidad en medio de los compromisos del hombre moderno en el mundo, y tomar allí nuevas formas que comuniquen los beneficios de Cristo a ese hombre y en ese lugar.

Hasta ahora no tenemos una descripción muy clara de la naturaleza de estas comunidades cristianas en la diáspora contemporánea. Estamos convencidos, sin embargo, que irán apareciéndonos nuevas formas cuando los cristianos entren en relación con los demás al dispersarse como familias, como miembros de grupos gremiales o sindicales, como participantes de alguna actividad social, comunista o política. Su programa se hará desde luego más flexible y abierto, ajustado al ritmo de vida en una sociedad industrial. Los miembros no llegarán a reunirse tan frecuentemente debido a sus responsabilidades, pero conocerán un tipo de relación que hará el Evangelio con mayor significado para ellos. Si esto resulta demasiado vago, recordemos que hemos sido destinados a ser un pueblo peregrino, y que en tanto vivimos una existencia peregrina obtenemos una nueva visión de Dios y una nueva experiencia de su poder en nuestras vidas.

Cuando este tipo de comunidades llegue a existir en la dispersión, estaremos preparados para extraer su significado para el desarrollo de nuevas formas de vida parroquial y eclesiástica. Sólo cuando nos enfrentamos a la realidad de estas nuevas comunidades podemos descubrir de qué manera deben relacionarse unas con otras, de qué modo la reunión de todo el pueblo de Dios para la vida litúrgica y sacramental puede tener mejor lugar, o cómo nuestra irrelevante estructura denominacional puede cambiarse. Lo importante en este momento es que cada uno de nosotros descubra su llamado y oportunidad a embarcarse en esta aventura. Cada pastor puede tratar de encontrar uno o más grupos de laicos en su igle-

sia que se interesen en experimentar sobre estas líneas. En las iglesias donde hay más de un ministro, uno puede ser apartado para esta tarea. Cada presbiterio puede re-examinar su misión en el área total bajo su responsabilidad, y apoyar nuevos experimentos de este tipo.

A pesar de la rigidez de su estructura eclesiástica, la Iglesia Católica Romana ha sido capaz de renovar su vida a través de los siglos porque siempre ha hecho lugar para nuevas comunidades monásticas y otros grupos similares suficientemente libres para llegar a las fronteras en que la iglesia no se halla totalmente presente. A menos que seamos capaces de crear un equivalente protestante a esto, nos enfrentaremos con una situación desesperada en las décadas venideras. Tal como ha ocurrido ya, probablemente surgirán nuevas sectas para hacer frente al desafío, con lo que seguirá el desmembramiento de la iglesia, o grupos de laicos tomarán en sus propias manos la responsabilidad e intentarán encontrar nuevos caminos.

2. *En la dispersión contemporánea, el servicio de la iglesia al mundo debe tomar formas de solidaridad con el hombre en su lucha para conseguir y mantener la "humanidad" de la vida humana.*

En la cristiandad occidental, el cristianismo significó durante siglos una decisiva diferencia en la vida de los hombres y de la sociedad. La sociedad tenía fundamentos estables y era relativamente estática; sus objetivos se definían en términos de valores y principios que poseían cierto carácter sagrado. En la vida familiar, por ejemplo, el ideal se había definido claramente; todo ciudadano era exhortado a mantenerlo, y desviarse de la norma equivalía a un castigo legal o al ostracismo social. En la sociedad, la iglesia jugaba un papel rector. La predicación de la palabra, los pronunciamientos de la iglesia y la presencia del pastor en la sociedad ayudaban a mantener este ideal y alentaban al pueblo a ceñirse a él tanto como fuera posible.

Todo esto, sin embargo, está llegando a cambiar rápidamente. La rebelión del hombre contemporáneo contra el paternalismo inherente a esta actitud ha sobrevenido en un momento en que la iglesia perdió también la autoridad para hablar en varias de estas esferas. En tanto los cristianos se diseminan en un mundo no cristiano o post-cristiano, hallan escasas oportunidades de actuar de esta manera. Más importante aún es el cambio que ha tenido lugar en la naturaleza de nuestra sociedad. En el mundo dinámico en que vivimos, todos los órdenes e instituciones están perdiendo su carácter sagrado. El hombre ha descubierto que es libre para determinar su existencia en la historia y elegir su propio futuro. Y ha llegado a ver que este futuro está dado por las decisiones que se hagan en favor o en contra de la humanidad del hombre, por individuos y grupos apresados diariamente en las complejas estructuras de la vida moderna. Lo que cuenta es la completa y constante participación en la estructura de poder donde se hacen a diario las decisiones concretas.

Si la iglesia insiste en funcionar de la misma manera que antes, pronto llegaremos al momento en que su presencia no llegará a tener ningún efecto. En esta época, en determinados lugares, los pronunciamientos por parte de la iglesia o la presencia de cierta cantidad de ministros que usan sus cuellos clericales puede cambiar la imagen de la iglesia en la mente de la comunidad, y quizás ayudar a conseguir ciertos cambios necesarios en la sociedad. Pero a la larga, la presencia del cristianismo dependerá de la total y constante participación de los laicos en las diversas fronteras de la lucha humana. En estas esferas, el cristianismo pronto descubre que no tiene soluciones para proponer o imponer, sino que lo que se espera de él es una contribución de tipo completamente diferente. Puede encontrar que su fe en Cristo le da una cierta libertad de la rigidez del pensamiento ideológico, de modo que puede ver la realidad más claramente y tratar con ella de un modo más pragmático. Puede advertir la tendencia de cualquier movimiento a caer víctima de la esclerosis, y de ese modo cooperar a mantenerlo abierto y dinámico. Cuando los hombres se hacen conscientes de la terrible libertad y el poder sobre la vida humana que poseen, el cristiano puede hallar en Cristo el fundamento de una actitud de confianza y fe en la historia y en el futuro, hecho que le permite actuar con calma y serenidad y encontrar el sentido de sus esfuerzos. En tanto que vive la realidad de su fe, el cristianismo será sensible al hecho de que en cada decisión, en cualquier zona de su vida, la cuestión central es el bienestar del hombre.

Para cumplir esta tarea, las formas institucionales tradicionales de la iglesia no son suficientes. Extraer a las personas de estas áreas cruciales de la vida, introducirlas en un programa religioso y luego armarlas con principios que ya no pueden ser aplicados es un acto

de irresponsabilidad. El retiro de tantas de nuestras iglesias del corazón de la ciudad, donde se halla concentrada la población y donde se libran las batallas decisivas para el futuro de la metrópoli, hacia el relativo aislamiento de los suburbios, es la prueba más trágica de la incapacidad de nuestras estructuras actuales para asumir nuestra responsabilidad en el mundo. Sólo cuando nos sentimos libres para dar forma a la comunidad cristiana en estas zonas de nuestra dispersión contemporánea, y adoptar allí la forma del siervo, sólo entonces esta presencia puede ser una fiel expresión de nuestra obediencia a Cristo.

Fue en medio de la Diáspora judía que apareció una nueva visión de Israel, como el siervo sufriente de Yavé. Esto fue tomado más tarde por Jesucristo y reinterpretado como el signo de su propia persona y su obra en el mundo. Puede ser que en la diáspora presente se le otorgue una nueva visión a la iglesia de su llamado a ser un pueblo siervo, participando en el sufrimiento de Dios por el mundo. Nos encontramos en el umbral de una nueva era, cuya forma no podemos advertir claramente. Nadie puede predecir qué cambios traerá para la vida de nuestra iglesia. Pero se nos indica un rumbo de total solidaridad con nuestro prójimo en su soledad y en su temor, en la falta de clara orientación y de significado de su existencia, cuando hace frente a la increíble y aterradora empresa de determinar su vida y su destino. En este acto de solidaridad corremos el riesgo de perder nuestra fe; tenemos también la posibilidad de encontrar en ella un nuevo sentido. Descubriremos que vivimos entre hombres constantemente amenazados por movimientos e instituciones que intentan transformarlos en objetos para ser utilizados en los propósitos específicos de un grupo determinado. En esta situación, se nos desafía a crear una forma de vida eclesiástica que lleve a la total identificación con las personas, sin motivos ulteriores en cuanto a la organización eclesiástica. Nos encontraremos entre hombres y mujeres para quienes ninguna interpretación metafísica de la trascendencia tiene significado, y que de ese modo se sienten cada vez más atados por las limitaciones de un inmanentismo radical. Al encontrarnos con este secularismo, tambien nosotros podemos sucumbir. Pero puede ocurrir también que, cuando compartimos los sufrimientos de Cristo por el mundo, entremos en un nuevo reino de la trascendencia en que el Cristo existente para los otros nos encuentra en el Tú a quien servimos, y nos da un nuevo conocimiento de sí mismo "nos arrojamos totalmente en los brazos de Dios, y participamos en su sufrimiento en el mundo, y velamos con Cristo en el Getsemaní" (Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, carta de 21 de julio de 1944).

3. *Existe un último problema —que sólo puede ser presentado en forma de problema— respecto a la conveniencia del concepto de la iglesia como "la comunidad de los creyentes" (desarrollado a partir de la Reforma), en una situación de diáspora.*

Releyendo los primeros capítulos del Cuarto Libro de la "Institución", I, me impresionó el vigor de este concepto de la *communio sanctorum*. Por él, hombres y mujeres se incorporan al reino de la gracia, donde oyen y responden a la palabra, reciben los sacramentos y viven una existencia disciplinada y piadosa como miembros de una comunidad. Cuando más tarde la iglesia advirtió su responsabilidad hacia el creciente número de inconversos que la rodeaba, la consecuencia natural fue salir en busca de este pueblo e introducirles en la comunidad. Al enfrentarnos a un número cada vez mayor de estudios bíblicos que hacen énfasis en el carácter misionero de la iglesia, nos hemos conformado preguntándonos cómo esta "comunidad de creyentes", así constituida, podría llegar a renovarse y revitalizarse para convertirse en una comunidad misionera. Quizás deberíamos llegar a la conclusión de que probablemente no ocurrirá esta transformación, y que deberíamos intentar más bien una nueva formulación de nuestra doctrina de la iglesia en este punto. Se me ocurre que hay diversas razones que aconsejan esto:

a. En un mundo en que el cristianismo ha conseguido un fuerte impacto, y en el que su propio desprestigio ha avanzado tanto, la distinción tradicional entre creyente e incrédulo, hombre "de adentro" y hombre "de afuera", ha perdido casi todo significado y ha llegado a convertirse en un obstáculo a nuestra acción evangelística. Es suficiente citar aquí unas pocas frases de la *Vida* del teólogo inglés F. D. Maurice, escrita mucho antes de que este problema se hiciera tan agudo:

"Nunca me atreví... a trazar una línea entre una clase de hombres y otra, llamar a los que están a un lado los justos y creyentes, y a los que están del otro los incrédulos e injustos... Debo ocupar mi lugar con estos últimos; porque soy consciente de mi culpa e incredulidad, mientras que no puedo alcanzar la conciencia de eso mismo en los

otros" (Citado por D. L. Munby, *The Idea of a Secular Society*, págs. 75-76).

Hoy estamos en condiciones de decir lo mismo de la *Iglesia*, en relación con los que se hallan fuera.

b. La comunidad de creyentes, tal como se la concibe ahora, tiende a obstaculizar el desarrollo de una preocupación total por el hombre, a quien el Evangelio se dirige. Así lo expresó Christoph Blumhardt en una carta a su yerno; en su bautismo, "Cristo se identificó mediante el espíritu con los pecadores; en el bautismo de la iglesia, nosotros, en el mismo espíritu, nos separamos de ellos". Nuestra tendencia es buscar la presencia de la gracia únicamente dentro de la iglesia, en lugar de señalar a los hombres su acción en el mundo; y mientras tanto nuestra vida en la *communio sanctorum* no tiene como resultado esa total preocupación por anunciar el Evangelio al mundo entero, y su proclamación a todas las razas, clases y grupos de nuestra sociedad, hecho inherente al Evangelio mismo.

c. Experimento cierto temor de que esta concepción de la iglesia, a pesar de toda su riqueza y vigor, no hace justicia al testimonio del Nuevo Testamento en cuanto a la naturaleza de la iglesia. No es tan evidente que la comunidad de creyentes en el Nuevo Testamento y la comunidad de creyentes que ha existido por tanto tiempo en la cristiandad sean absolutamente idénticas. Jesús mismo no pareció hacer ningún esfuerzo especial para constituir una comunidad con aquellos que, como consecuencia de su ministerio, recibían su perdón o creían en él. En sus parábolas del Reino, no encuentro ningún énfasis claro sobre la reunión inminente del pueblo en el Nuevo Israel, sino un decidido acento sobre la dispersión en el mundo de los hijos del Reino, como la semilla en la tierra, la levadura en la hogaza, o la luz de una lámpara en una habitación. Y el impulso central de la "gran comisión" me parece hallarse en esa misma dirección:

"Por tanto, id y haced discípulos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado; y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (Mateo 28:19-20).

En el caso del apóstol Pablo, hay que reconocer que este pensamiento es más complejo. No es que él dé excesiva atención a la edificación de la comunidad de creyentes; pero la iglesia es también el Cuerpo de Cristo, el nuevo Adán. Es la primicia de la nueva humanidad. Los que se hallaban sin Dios, han sido acercados por la sangre de Cristo (Efesios 2:12-13). La redención de Dios ha cambiado la situación humana y su intención última es la reconciliación de todas las cosas en Cristo (Efesios 1:10). Citando a Blauw: "El apostolado de Pablo fue posible cuando cayeron los muros que separaban a Israel de las naciones. En Cristo, comenzó la plenitud de los tiempos, y eso significa la unidad de todas las cosas, en los cielos y en la tierra, bajo su señorío" (op. cit., pág. 97). La gracia de Dios se extiende *en el mundo*. Los cristianos son llamados a descubrirla y señalarla.

Si existen en el Nuevo Testamento estas dos líneas divergentes de pensamiento ¿de qué manera pueden ser conciliadas? Esa es la tarea de los teólogos bíblicos. En lo que tiene que ver con la misión de la iglesia, podemos por lo menos provisoriamente levantar esta pregunta: ¿Acaso no deberíamos nosotros, en la diáspora contemporánea, hacer menos énfasis en la reunión de los *creyentes confesantes* dentro de una comunidad religiosa, y poner el acento en la formación de pequeñas *comunidades de testimonio* dedicadas a esta tarea de anunciar la realidad de la gracia de Dios en el mundo y llamar a los hombres a recibirla y vivir por ella? Esto no excluye la preocupación por la reunión final del pueblo de Dios, pero sitúa a ésta en un contexto escatológico, más fiel probablemente al espíritu del Nuevo Testamento.

En términos concretos: la cultura adolescente (*teen-age culture*) americana presenta problemas y oportunidades especiales para la iglesia actual, en tanto las "patotas" (*peer groups*) y bandas han pasado a cumplir el papel que en otros tiempos ocupó la comunidad, la iglesia y la familia. Nuestros esfuerzos para arrancar a los *teenagers* de sus grupos e incorporarlos a un programa religioso en la iglesia no han dado ningún resultado. Algunos intentos realizados por las denominaciones y otros grupos para actuar en un contacto más estrecho con esta cultura han tenido efectos más positivos pero también limitados. Pero si nos preocupa realmente dar testimonio de Cristo en medio de la vida de los *teenagers* americanos ¿no deberíamos hacer énfasis primordialmente en el reclutamiento de jóvenes adultos que estén dispuestos a aceptar una responsabilidad concreta, a fin de relacionarse con estos grupos y ayudarles a ver cómo Cristo puede transformar la vida en medio de sus decisiones cotidia-

na? O con referencia a nuestro ministerio en la universidad: ¿acaso la situación especial en que nos encontramos allí no nos ofrece una oportunidad inusual de centralizar nuestros esfuerzos en el entrenamiento y sostén de los que están dispuestos a vivir como siervos de Cristo en un lugar u otro de la vida universitaria? Sé que pueden levantarse formidables objeciones en contra de esta tesis. Si no hacemos suficiente énfasis en la comunidad reunida de creyentes, ¿dónde podríamos reclutar nuevos testigos? Este problema hay que enfrentarlo con toda honestidad. La mayoría de las evidencias indicarían, sin embargo, que la comunidad de creyentes tal como se halla constituida ahora es un medio inefectivo de reclutar testigos y a menudo tiende a interesar al tipo de creyente que menos se preocupa o está menos preparado para vivir de esa manera en el mundo. Es bien posible que el cambio de énfasis propuesto aquí abra interesantes posibilidades de atraer a un tipo diferente de persona, y consiga desarrollar un estilo de vida cristiana mucho más adecuado para un mundo secular.

Un problema más complejo es el que se refiere a la manera cómo se recibe la gracia. Parece que diésemos por sentado que la única posibilidad descansa en la continuación de la *communio sanctorum* de la cristiandad. Y, sin embargo, en algunas partes del mundo, por lo menos, el éxodo de tantos jóvenes y otras personas de la iglesia, y la superficialidad de la vida religiosa de gran número de los que permanecen en ella, representan una clara señal de que los medios de gracia están resultando cada vez menos eficaces.

Si la iglesia otorga más atención a la comunidad de testigos entregados a la lucha del hombre de hoy, algo nuevo y excitante puede ocurrir. Para los que se hallan en esa lucha, los medios tradicionales de gracia, pueden tomar nuevas formas, pueden llegar a convertirse en el mismo sostén de la vida. Más aún, cuando lleguemos a ver que la gracia se halla "en todas partes", nos sentiremos libres para transitar en el aire fresco del mundo moderno, y encontrar allí las formas que harán más visible a Jesucristo en una sociedad secular.

Algunas de las sugestiones lanzadas aquí pueden haber dado completamente fuera del blanco. En la situación en que nos encontramos hoy, nadie puede hablar con mucha seguridad del camino que debemos seguir. Sin embargo, si este análisis tiene algún valor, sólo seremos capaces de saber si éstos u otros caminos son los correctos, cuando nos hayamos librado del dominio del pasado y estemos abiertos para una constante experimentación. Debemos estar dispuestos a asistir a la muerte de nuestras más preciadas formas de vida eclesiástica, para que la iglesia pueda vivir. Esto es lo que ha sucedido dentro y a través de la dispersión judía; también puede suceder en nuestra época. Y puesto que es el mismo Señor de la iglesia el que actúa dentro y por medio de ella de esa manera, no hay razón para que nos hallemos indebidamente trastornados si descubrimos que él nos está llamando a servirle en una nueva diáspora.



nuestra tierra

50 volumenes y 1 extra sobre TURISMO
APARECE TODOS LOS MARTES
Es una colección UNICA y AL DIA acerca de la realidad que vivimos.

Forme su colección nuestra tierra

El Uruguay al dia EN TODOS SUS ASPECTOS

FAUNA • FLORA • HISTORIA • GEOGRAFIA • ECONOMIA • DESARROLLO • ASPECTOS POLITICOS • ARQUITECTURA RIQUEZAS DEL SUELO • LENGUAJE PARTICULAR • TIPOS HUMANOS • CONFORMACION SOCIAL • COMERCIO

Usted puede conocer a fondo EL URUGUAY a través de los volumenes de la colección

nuestra tierra

Todos LOS MARTES pida NUESTRA TIERRA en librerias, quioscos y a canillitas.

Distribuidor General
ALBE S.C.
Cerrito 566 Esc. 2
Montevideo